الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة
كلية أصول الدين

القسم: العقيدة ومقارنة الأديان

المستوى: السنة الأولى ماستر

التخصص: مقارنة الأديان

مطبوعة بيداغوجية في مادة:

أصول الاستدلال في العقيدة الإسلامية

من إعداد: الدكتور: عمار قاسمي

السنة الجامعية 2024/2023م

يقول الشيخ أحمد زروق الفاسي رحمه الله:

"إن الاعتناء بالأصول يوقف على الطائل والمحصول"[1].

1- أبو العباس أحمد زروق الفاسي. أصول الطريقة. تونس: دار الإمام ابن عرفة، (د ط، دت)، ص4.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولى أن هدانا الله وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله؛ اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد.. وبعد:

تضم هذه المذكرة البيداغوجية الموجهة للسنة الأولى ماستر تخصص مقارنة الأديان، والتي تدور حول المادة العلمية الموسومة بـ: "أصول الاستدلال في العقيدة الإسلامية"، ويمكن أن أشير منذ البداية أن هناك خلل في البناء المعرفي والمنهجي في مفردات هذه المادة، خاصة في محوريها الثاني والثالث؛ فالمحور الثاني المعنون بـ: "منهج الاستدلال في القرآن الكريم" بجزئياته: الاستدلال على وجود الله، والاستدلال على وحدانية الله، والاستدلال على اليوم الآخر، يخدم مقياس: "منهج القرآن الكريم في عرض العقائد".

والمحور الثالث الموسوم بـ: "خصائص منهج الاستدلال في العقيدة والفكر المعاصر" يخدم مقياس: "مناهج الاستدلال في علم العقائد"، بقي فقط المحور الأول الذي يختص بتعريفات البحث خاصة: تعريف الاستدلال وأنواعه الذي هو محور مشترك بين هذه المواد العلمية جميعا.

لهذا واجهت صعوبة كبيرة –في البداية- لتدريس هذه المادة العلمية، لأن أصول الاستدلال شيء، والمفردات المقررة شيء آخر، وحتى لا أكون مجحفا في حق المفردات، ولا أكون مجحفا في حق الطلبة حتى ينالوا نصيبهم المعرفي من أصول الاستلال، اجتهدت في التوفيق بين مفردات المادة وبين ما تتطلبه الأبعاد المعرفية والضوابط المنهجية والمستجدات الواقعية لأصول الاستدلال؛ فزدت على المبحث الثاني، الحديث عن الأصول المنطقية للاستدلال: سواء من حيث بناء الألفاظ والمفاهيم، أو بناء القضايا والتعريفات، أو بناء الأدلة والاستدلالات.

وأضفت أيضا الحديث عن الأصول المعرفية المتمثلة في الأصول الثلاثة للاستدلال والتي يتميز بها النظام المعرفي الإسلامي؛ (الوحي، العقل، والوجود)، لأن الاستدلال في المنظومة المعرفية الغربية يتراوح بين العقل والوجود ولا مكانة للوحي في بنيته التصورية.

أما المحور الثالث الموسوم بـ: "خصائص منهج الاستدلال في العقيدة والفكر المعاصر"، فقد اجتهدت في أن أجعله متماشيا مع العنوان المحوري للمادة العلمية "أصول الاستدلال في العقيدة الإسلامية"، فحاولت توجيهه قدر المستطاع حتى يكشف عن الأبعاد الواقعية لأصول الاستدلال: سواء في الدرس العقدي أو في الممارسة الفكرية والتربوية العقدية المعاصرة، حتى أكشف عن قوة العقيدة في توجيه الحياة اليومية، وتوجيه الحضارة الإنسانية بشكل عام.

وقد ساعدتني المدة الزمنية الطويلة –ستة سنوات- التي حظيت بها لتدريس هذا المقياس، في تجاوز الصعوبات؛ خاصة الكم المعرفي الهائل في التراثيين الإسلامي والغربي، وكثرة ما كتب في المنطق والاستدلال، وصعوبة التمييز بين الحدود المعرفية والمنهجية للمنطق والاستدلال الأصيل، والمنطق والاستدلال الدخيل، وقد كانت اللقاءات المتكررة مع الطلبة وطرح انشغالاتهم واستشكالاتهم، وتبادل الآراء والتصورات معهم، مفتاحا إضافيا لتجاوز تلك الصعوبات وثراء هذه المذكرة البيداغوجية واقترابها من تحقيق أهدافها المركزية.

وقد كانت هذه الأجواء العلمية سواء داخل قاعة الدرس أو خارجها، سندا إضافيا لتسليط الضوء على جوانب مهمة في أصول الاستدلال، ومقاربة الكثير من القضايا المرتبطة به، كما مارسها العلماء المسلمون المتقدمون والمتأخرون، ونظّروا لها في مختلف مجالات العلم، فقد كان النقاش دائما يدور حول هذا المحور المركزي –أصول الاستدلال- وطرق التدليل على مسائل العقيدة الإسلامية بمختلف شعبها العلمية، وكذا آليات الحوار والخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، وأشكال التنافس والتنافر بين الاستدلال الأصولي الشرعي، والاستدلال الفلسفي المبني على العقل المجرد.

وكان تدريسي للمواد العلمية الثلاثة؛ مناهج الاستدلال في علم العقائد، ومنهج القرآن الكريم في عرض العقائد، وأصول الاستدلال في العقيدة الإسلامية، سبيلا للكشف عن الخلل الموجود في مفردات مقياس أصول الاستدلال، كما ساعدني على الكشف عن المشترك المعرفي بين هذه المقاييس الثلاثة، التي هي في نهاية التحليل مكملة لبعضها البعض.

لقد كان المنطلق هو الإجابة عن السؤال الرئيس: كيف يشتغل العقل كأصل من أصول الاستدلال في ظلال وجود أصلين ثابتين؛ الوحي المسطور والوجود المنظور؟ وعن هذا السؤال 8 تولدت أسئلة عديدة منها: هل توجد مفاهيم ثابتة وأصيلة للمفردات المشكلة لعنوان المادة العلمية: أصول الاستدلال في العقيدة الإسلامية؟ وهل توجد فروق جوهرية في طرق التعقل لدى الفاعلين في علم العقيدة؟ أم أن هذه الطرق تتلون حسب فترات معينة في تطور الأفكار؟

كيف يفصح العقل عن سبل التدليل في صيغ تواصله مع الوجود (الواقع) قصد التبليغ؟ وفي صيغ الموازنة بين المسطور (الوحي) والمنظور (الوجود)؟

بالفعل فقد الفكر العقدي الإسلامي تصورات كثيرة ومتباينة بل متعارضة أحيانا، تجلت في جدال وطعون متبادلة في قوة التدليل لدى هذه الفرقة الكلامية أو تلك، وقدمت مبررات مختلفة لتلك الطعون، فساهم ذلك في إبعاد العقيدة الإسلامية عن أهدافها المركزية، وفعاليتها في حياة المسلمين.

فالغيب يعد أعظم جوانب الاعتقاد شأنا، وفيه أكبر الأصول الدينية، فمواضيعه هي أركان الإيمان؛ الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، فقد ورد في الحديث الصحيح عن عمر بن الخطاب τ في سؤال جبريل υ للرسول ρ **"قال فاخبرني عن الإيمان؟ قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله**

واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"[1]، وكثير من الانحرافات العقدية في القديم والحديث، جاءت من الانحراف في باب الغيب وطريقة النظر فيه واللغة المستخدمة في ذلك، ومنه تتولد بقية الانحرافات، لأن العقيدة هي الارتباط بين قلب الإنسان وعقله وبين شيء آخر؛ قد يكون دين أو إيديولوجيا أو فكرة أو رأي أو مفهوم، ..وأن هذا الارتباط يتميز بالقوة والإحكام والثبات والاستقرار والاستمرار، فهي محور الفكر والتفكير ومنطلق السلوك وقاعدة المفهوم، ومن هنا فطبيعة الشَّيء المُعتقد فيه يحدد طبيعة العقيدة، ويحدد درجة الاعتقاد لدى الشخص المُعتقد.

وإذا كانت –الانحرافات- في القديم جاءت بدعوى العقلانية، فإنها في عصرنا الحالي جاءت بدعوى العلمانية، فالقدماء جاؤوا بدعاوى عقلية لإبطال الغيب (قضية العقل والنقل)، أما المعاصرون فجاءوا بدعاوى يزعمون أنها علمية لتحقيق ذلك، (الإلحاد).

وبما أن الدين الإسلامي يتوفر على مجموعة من الخصائص تجعل عقائده تتميز بالقوة والإحكام والثبات والاستقرار والاستمرار؛ لأنه الدين الكامل الذي نجا كلية من التحريف والتزييف، فإنه الوحيد الذي سيظهر وينتصر على باقي المعتقدات والأيديولوجيات وهذه سنة من سنن الله في خلقه، غير أن هذا الانتصار لا يأتي هكذا هبة، بل يجب أن يسبقه عمل وجهد، يبدأ بالفهم الصحيح للعقيدة وتحقيق الدفعة القرآنية الحية، لإنتاج القوة الكافية التي تحرك التاريخ وتدفع الحضارة.

ولتحقيق ذلك يهدف البحث إلى الكشف عن أصول الاستدلال في العقيدة الإسلامية النقية الصافية، البعيدة عن كل تلبيس أو تحريف مفاهيمي أو معرفي أو خلل منهجي، وعليه جاءت خطة البحث في ثلاثة مباحث: وقف الأول؛ عند التعريف بمصطلحات البحث، وتناول الثاني: الأصول المعرفية والأصول المنطقية للعقيدة الإسلامية ثم وقف عند منهج الاستدلال في القرآن الكريم، أما المبحث الثالث: فوقف عند خصائص منهج الاستدلال في الفكر المعاصر.

[1]- صحيح مسلم. كتاب الإيمان، رقم9.

المحاضرة: 01

المحور الأول: التعريف بمصطلحات البحث.

أولا: التعريف بمصطلح الأصول

1. في اللغة العربية: يقول ابن فارس: "أصل" الهمزة والصاد واللام في اللغة العربية وفي أغلب المعاجم ثلاثة أصول، تحمل ثلاثة معان متباعدة، أحدها: أساس الشيء، والثاني: الحية، والثالث: ما كان من النهار بعد العشي[1].

فأما الأول، الأصل: أسفل كل شيء[2] وأساسه، فيقال استأصلَت الشجرة: أي نبتت وثبت أصلها، واستأصل الله شأفتهم أي قطع دابرهم[3]، وقد يعني النسب، قال الكسائي: في قولهم: "لا أصل له ولا فصل"، إن الأصل الحسب والفصل اللسان"[4].

وأما الثاني: الأصل أو الأصلة وهي حية عظيمة تعيش في الرمل لونها يشبه لون الرئة، تثب على الإنسان فتهلكه، وقد ورد في حديث أصل الدجال "كأن رأسه أصلة"[5].

وأما الثالث: الأصل وهو الزمان الذي يحدد بعد العشي وجمع أصل وآصال.

أما إذا كان بالكسر "أصِل" فيعني تغير أو شرع، فيقال: أصِل الماء يأصل، إذا تغير طعمه وريحه من حمأة فيه، ويقال: أصِل فلان بفعل كذا أي طفق، وأصيلة الرجل جميع ماله[6].

إذن فالأصل في اللغة العربية له ثلاثة معان؛ أحدها إيجابي يتمثل فيما يبنى عليه غيره من حيث هو كذلك، وفي هذه الحالة يقابل الفرع الذي يبنى على غيره من حيث هو كذلك، فهو أسفل الشيء وركيزته وأساسه ودعامته وأصل انطلاقه الذي يرجع إليه كل شيء، ويكون البناء حسيا مثل: بناء السقف على الجدران، وعقليا مثل: بناء الأحكام الكلية على القواعد الجزئية، ووجدانيا مثل: بناء الإيمان على أركانه.

والثاني سلبي يتمثل في القتل والهلاك والانتهاء، أما المعنى الثالث فيرتبط بالزمن المحدد بعد العشي، حين توشك الشمس على الغروب والاختفاء.

1- أبي الحسن أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج1، دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط، 1399هـ-1979م)، ص109.

2- الخليل بن أحمد، الفراهيدي. كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1424هـ-2003م)، ص73.

3- الزمخشري. أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1419هـ-1998م)، ص29.

4- أبي الحسن أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة، ص109.

5- نفسه.

6- محمد ابن منظور. لسان العرب المحيط، القاهرة: دار المعارف، (دط، دت)، ص90.

2. في الاصطلاح

أ. عند الفقهاء والأصوليين: علم الأصول "يُتعرّف به طرق استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلة على صعوبة مداركها ودقة مسالكها، فمن ألم به يكون مسلِّما بمدارك المجتهدين، ذا بصيرة في أحكام الاستنباط"[1]، أول من صنف فيه؛ أبو حنيفة النعمان، حيث بين طرق الاستنباط في كتاب: (الرأي)، وتلاه صاحباه؛ أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، ومحمد بن الحسن الشيباني، ثم محمد بن إدريس الشافعي في رسالته، وكتب بعدهم أبو منصور الماتريدي كتابه: (مآخذ الشرائع)، ثم كتب أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي، ثم صنف تلميذه أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي كتابه المعروف بـ: (أصول الجصاص)، ثم تتابع الناس وصنفوا كثيرا؛ كالإمام أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي صنف (تقويم الأدلة) و(تأسيس النظر)، ثم صنف البزدوي والسرخسي كتابيهما الجليلين، فهذبا هذا الفن ونقحاه فيهما، فصار مُعَوَّل الفقهاء بعدهما[2].

وقد جعل المتقدمون بزعامة أبو حامد الغزالي المنطق مقدمة لعلم الأصول، بينما طه عبد الرحمن سلك طريقا معاكسا جعل فيه علم الأصول جزء من علم المنطق، بحجة أن بعض مفاهيم الأصوليين ومناهجهم وقواعدهم يدخل في باب "المنطق الطبيعي" كأنواع الدلالات، والبعض الآخر يدخل في باب "المنطق الحجاجي" كأنواع الاعتراضات والمناظرة والقياس، والبعض يدخل في باب (المنطق البرهاني) كأنواع الأحكام الشرعية.

ب. في علوم اللغة: استعمل مصطلح "أصل" في العروض والبلاغة وعلم الأصوات وعلم النحو، ففي العروض، يقول: محمد بن علي المحلي "اعلم أن العروضيين اختاروا من الحروف عشرة أحرف: الألف والتاء والسين والعين والفاء واللام والميم والنون والواو والياء، يجمعها قولك: لمعت سيوفنا، فركبوا منها أسبابا وأوتادا، ثم ركبوا من الأسباب والأوتاد أجزاء يزنون بها الألفاظ، فضموا سببا خفيفا إلى وتد مجموع، وقدموا الوتد عليه وجعلوه عامدا له، فحصل من ذلك جزء مركب من خمسة أخرى؛ متحركين وساكن وهو الوتد، ومتحرك وساكن وهو السبب"[3]، فالأصل يبنى على الوتد في التفعيلات العروضية التي تنقسم إلى أصول وفروع؛ والأصول أربعة هي: كل تفعيلة تبدأ بالوتد، مجموعا كان أو مفروقا: "فعولن" و"مفاعيلن"، "مفاعيلتن"، "فاعلاتن"، والفرع يبنى على السبب خفيفا كان أم ثقيلا في ست تفعيلات لا يتسع المجال لذكرها.

1- أحمد بن أبي سهل، السرخسي. أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، ج1، حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، (دط، دت)، ص3.

2- في رحلة هدمه لمفهوم الأصل، يعتقد محمد عابد الجابري أن محمد بن إدريس الشافعي هو الذي هذب هذا العلم وبلغ به مرحلة النضوج، ينظر:-الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (ط10، مارس2009م)، ص102.

3- محمد بن علي، المحلي. شفاء الغليل في علم الخليل، بيروت: دار الجيل، (ط1، 1411هـ-1991م)، ص52.

أما في علم البيان فيظهر مصطلح "أصل" في مباحث كثيرة منها: التشبيه المقلوب الذي اعتنى به عبد القاهر الجرجاني وبين أنه "يفتح بابا إلى دقائق وحقائق وذلك يجعل الفرع أصلا والأصل فرعا... كتشبيه النجوم بالمصابيح ثم تشبيه المصابيح بالنجوم، وتشبيه الخد بالورد، ثم تشبيه الورد بالخد"[1].

وفي علم المعاني يظهر مصطلح الأصل في موضوع الأساليب الإنشائية كالأمر والنهي والاستفهام[2]، فلكل أسلوب غرض أصلي وأغراض فرعية تسمى بالأغراض البلاغية تستفاد من سياق الكلام.

أما في النحو العربي، فالكثير يجمع على أن ظهور مصطلح الأصل يرجع إلى بدايات النشأة مع أبا الأسود الدؤلي الذي يعتبر أول من أصل للعربية ووضع قياسها وصار الناس يختلفون إليه يتعلمون العربية، ففرع لهم ما كان أصله، ووضع باب الفاعل والمفعول وحروف الرفع والجر والجزم[3].

ج. في الفكر الغربي: اختلفت وجهات نظر الفلاسفة الغربيين حول الأصل والتأصيل بين القديم والحديث؛ ففي الفلسفة القديمة كان الشغل الشاغل هو البحث عن الأصل، بداية بالفلاسفة الطبيعيين الأوائل (طاليس وأنكسيموندريس وأنكسيمونس وهيراقليطس وغيرهم) الذين كانوا يبحثون في أصل الكون، مرورا بـ: (سقراط وأفلاطون وأرسطو) حاولوا أن يؤسسوا أصول وقواعد البحث في الإنسان بأبعاده المختلفة، هذه الأصول التي هدمها السفسطائيون من قبلهم بمنطقهم الذي لا تحكمه أية ضوابط ولا يتأسس على أية أصول أو قواعد سوى التلاعب بالألفاظ والسعي وراء الكسب المادي، فهدفهم يشبه إلى حد كبير هدف الحداثة وما بعدها، وبقي للأصل مكانة في الفكر اليوناني حتى عند المدارس المتأخرة كالرواقية والأبيقورية، فالأولى أرجعت كل شيء إلى أصل واحد هو "اللذة والألم"، والثانية أرجعت كل شيء إلى أصل واحد هو سيطرة الحتمية الطبيعية، وكان شعارها: "عش في وفاق مع الطبيعة"، وإن كانت كل هذه المبادئ ستتحول في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة إلى أفكار لهدم مصطلح "الأصل".

بدأ هدم مفهوم "الأصل" وكل المفاهيم المجاورة والمقاربة له في الفكر الغربي الحديث بداية من (نيتشه) و(هيدجر) إلى(جاك دريدا) وكل فلاسفة الاختلاف، فالهداف واحد منذ الفلاسفة السفسطائيين، لكن المنهج اختلف باختلاف وجهات النظر إلى مفهوم الأصل، فقد عالجه (ديريدا) من جهة النص وتفكيك نظرية المعنى والمدلول المتجاوز، وعالجه ميشال فوكو من جهة منطق فلسفة العلوم والابستمولوجيا والقطيعة المعرفية، ويعالجها الفكر الحداثي العربي من جهة تطبيق تلك النظريات في تفكيك تأصيل أصول الاستدلال، وتدعمت

1- عبد القاهر الجرجاني. أسرار البلاغة، جدة: دار المدني، (دط، دت)، ص204.

2- ينظر مصطلح الأصل في موضوع الاستفهام: عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز، القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، (دط، دت)، ص(111-114).

3- ينظر: عبد الواحد علي أبو الطيب اللغوي. مراتب النحويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، (دط، 1430هـ-2009م)، ص20.

القضية أكثر باكتشاف "المنطق الضبابي" (Fuzzy -Logic) أو"المنطق العائم" أو "المنطق المشوش" الذي وضع أسسه الفيلسوف الإيراني لطفي زادة 1965م، وهو التاريخ ذاته الذي اعتبره عبد الوهاب المسيري بداية للحداثة الغربية.

فالمشروع الحداثي هو مشروع الحلولية الكمونية، ومحاولة تأسيس وعي إنساني كامل دون أي أصل أو أي اساس إلهي، أو إنساني أو حتى مادي، عالم من الصيرورة الكاملة، عالم سائل مائع بلا كليات ولا منطلقات ولا أي مدلول غيبي، حتى يصبح اللعب الحر على الدوال –اللعب والعبث بالمفاهيم- ممكنا وحتى تنتهي التنزعة الدينية التي تستند إلى وجود الله، وتنتهي النزعة الإنسانية التي تستند إلى أسبقية الذات الإنسانية على الطبيعة، وبهذا يصل المشروع إلى النهاية الحقيقية لكل أنواع "الميتافيزيقا"، ولأي نظام فلسفي يعتمد على أساس أو مبدأ أول أو أرضية يؤسس عليها التراتب الهرمي[1]، فتصل الحضارة البشرية إلى نوع من الشيوعية الفكرية.

فهدف المشروع الحداثي هو فك المبدأ الأول والأساس الثابت للوجود الإنساني، ومحو الأصول تماما للموصول إلى نقطة بلا أصل، نقطة حلولية أصولها كامنة فيها تماما، بحيث لا يفلت أي شيء من قبضة الصيرورة[2].

فالمسؤولية إذن كبيرة أمام المشروع الإسلامي لاسترجاع مفهوم "الأصل"، فهو أما براديغم يلتهم كل شيء، ويمحي كل الثوابت التي تعترض طريقه، فإذا استمرت الأمة في حالة النوم، فالصيرورة سوف تهدم كل شيء له علاقة بالدين حتى المساجد والمآذن وكل شيء له علاقة بالأصل والثوابت.

د. في الفكر الحداثي العربي: حصل في ماضي الأمة الإسلامية ما يحصل الآن، مع وجود فروق جوهرية، ففي الماضي تسبب التدافع بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى في بروز ثلاثة تيارات أساسية: الأول تأثر كلية بالفكر الوافد وانبهر به إلى حد التخلي تماما عن الأصول، والثاني ذهب إلى محاولة الموفقة بين الوافد والأصيل جعل الوافد في المرتبة الأولى والأصيل في المرتبة الثانية، بمحاولة تأويل النقل حتى يتوافق مع ما وصل إليه عقل الوافد، والثالث عكف على قراءة الوافد قراءة علمية دقيقة من أجل تأصيل ما يمكن تأصيله واستبعاد ما يضر الدين والعباد، غي أن الأمة في هذه المرحلة كانت في حالة قوة، لا تعاني من الضعف الدنيوي ولا من الفقر الديني، وإنما كانت في حاجة إلى تجديد وتفعيل أمر دينها نظرا لتوسع رقعة الأمة الإسلامية وتنوع مشكلاتها، كما أن الوافد كان غير مستقل عن الفلسفات والثقافات والمعتقدات التي نبع منها.

1- ينظر: القرني محمد بن حجر. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، الرياض: مجلة البيان، "ط1، 1434هـ)، ص(401-413).

2- ينظر: عبد الوهاب المسيري. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،ج5، بيروت: دار الشروق، (ط1، 1999م)، ص423.

أما في عصرنا فالأمر يختلف حيث أن الأمة بلغت درجة من الضعف والهوان والعجز والذل لم تعرف مثله في جميع مراحلها التاريخية، فقد هيمنت عليها الثقافة الغربية وتعدى تأثير التيار الحداثي الغربي إلى صنع تيارات حداثية في أثواب تأصيلية متسلفة، فقد حملت المدخلية معول الهدم لتخريب كل عنصر حي في التراث، بداية بالطعن في العلماء والتيارات الفكرية الإسلامية، ثم إحياء الأفكار الميتة وطمس الأفكار الحية، ثم إثارة التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن فكرة واحدة في التأويل، ثم رفض التأصيل الذي يعني إنتاج المعرفة وتحديد منهجية الاستدلال، فحق بذلك أن يطلق عليها اسم "الحداثة المدخلية" بدلا من تصنيفها ضمن التيار السلفي.

المحاضرة:2

ثانيا. التعريف بمصطلح الاستدلال و أنواعه

مارس العلماء المسلمون الاستدلال ونظّروا له في مختلف مجالات العلم، واعتمدوا في ذلك أصول ثابتة، وآليات وأنماط وطرق مختلفة في العلوم النقلية والعلوم العقلية، غير أن هذه الاستدلالات على تنوعها واختلافها يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف كبيرة؛ صنف أصيل تولّد من التجربة الإسلامية معرفة ومنهجا وواقعا، وصنف دخيل تولد عن النماذج المعرفية الأخرى سواء كانت غربية أو شرقية قديمة، وصنف ثالث هو مزيج بين ما ولّده النظام المعرفي الإسلامي والأنظمة المعرفية الأخرى، لهذا سيحاول هذا البحث أن يقف على الصنفين الأول والثاني خاصة ويجتهد في استجلاء بعض الاستدلالات التي حصل فيها التفاعل بين النموذجين المعرفيين الإسلامي والغربي.

1. الاستدلال في النظام المعرفي الإسلامي: "الاستدلال" من المصطلحات كثيرة التداول في الأوساط العلمية والتربوية الإسلامية مثله مثل؛ الاستقراء والمنطق والابستومولوجيا... إلخ، غير أن شكله بهذا الرسم، يكاد يكون منعدما في معاجم اللغة العربية المشهورة، حيث يوجد فقط جذره الذي يعود إلى الأصل "دَلَلَ"، أما في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف الصحيح فالرسم منعدم تماما؛

أ. الاستدلال في معاجم اللغة العربية: أصل كلمة استدلال في العربية من "دَلَلَ"، والدليل ما يستدل به، وهو قريب المعنى من الهدي[1]، فقد ورد في معجم أساس البلاغة للزمخشري أن: "دلَّه على الطريق، وهو دليل المفازة، وهم أدِلّاؤُها، وأدْلَلْت الطريق اهتديت إليها"[2]، ودلّ يدلُّ؛ إذا هدى[3]،

ويذهب ابن فارس إلى أن لهذا الجذر اللغوي "دلّ" أصلان: أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر: اضطراب في الشيء، فالأول قولهم: دللت فلانا على الطريق، والدليل الأمارة في الشيء، وهو بين الدلالة والدلالة، والأصل الآخر قولهم: تدلدل الشيء إذا اضطرب"[4].

أما في معاجم الفروق اللغوية ومعاجم الاصطلاح، فالمادة "استدلال" موجودة بكثرة، فأبو الهلال العسكري اعتبره: "طلب الشيء من جهة غيره"[5]، وفرق بينه وبين الدلالة والعلامة والآية والأثر، "فالدلالة: ما

1- الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج4، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ-1987م، ص1698-1699.

2- الزمخشري، أبو القاسم جار الله. معجم أساس البلاغة. تحقيق باسل عيون السود، (ط1، 1419هـ-1998م)، ج1، بيروت:دار الكتب العلمية، ص295، والمعنى نفسه موجود في: ابن منظور. لسان العرب. تحقيق عبد الله الكبير وآخرون. (دط، دت)، القاهرة: دار المعارف، ص1413.

3- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. تهذيب اللغة، ج14، تحقيق: يعقوب عبد النبي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د ت، ص66.

4- ابن فارس أبو الحسن أحمد. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. (دط، 1399هـ-1979م)، ج2، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتزيع، ص259-260.

5- العسكري أبو الهلال. الفروق اللغوية. تحقيق محمد إبراهيم سليم. (دط، دت). القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، ص70.

يمكّن كل ناظر فيها أن يستدل بها عليه، كالعالَم لما كان دلالة على الخالق، كان دالا عليه لكل مستدل به، والعلامة ما يعرف به المعلم له"[1]، وهي متغيرة لأنها تكون بالوضع والاتفاق بين الواضعين، على خلاف الدلالة التي تكون بالاقتضاء، "والآية: هي العلامة الثابتة، والثر: أثر الشيء يكون بعده، وعلامته تكون قبله"[2]. أما الكفوي فيذهب إلى أن "الاستدلال لغة: طلب الدليل، ويطلق في العرف على إقامة الدليل مطلقا من نص أو إجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص من الدليل، وقيل: هو في عرف أهل العلم، تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر، أو العكس"[3].

إذن للاستدلال في اللغة العربية معنيين؛ الأول: إيجابي؛ يتمثل في إبانة الشيء وإظهاره بأمارة والهدي إلى الطريق وتوضيحه، والثاني: سلبي؛ يعنى الاضطراب والارتباك وعدم الاستقرار.

ب. الاستدلال في القرآن الكريم: ففي القرآن الكريم ورد اللفظ في سبع آيات كريمات، قال تعالى: **(إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ) (طه:40)**، وقال أيضا: **(فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ) (طه:120)**، وقال أيضا: **(أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا) (الفرقان:45)**، وقال أيضا: **(وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ) (القصص:12)**، وقال أيضا: **(وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ) (سبأ:7)**، وقال أيضا: **(فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ) (سبأ:14)**، وقال أيضا: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ) (الصف:10)**، والمتصفح لبعض التفاسير[4] سواء كانت بالرواية أو بالدراية أو التفاسير الموضوعية، يجد أن معاني "دَلَّ" أو "دلل" تدور حول الدلالات التالية[5]:

1- أبو الهلال العسكري، نفسه.

2- أبو الهلال العسكري، نفسه، ص71.

3- الكفوي. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. (دط، 1419هـ-1998م)، ص114، هناك شبه كبير بين ما ورد عند الكفوي وبين ما ورد في: التهانوي محمد علي الفاروقي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق علي دحروج. (ط1، 1996م). بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ص151. غير أن التهانوي اعتبر هذا النوع من الاستدلال هو استدلال الأصوليين.

4- نأخذ على سبيل المثال لا الحصر:- تفسير ابن كثير، ج3، مصدر سابق، ص154، من شدة وضوح اللفظ (أدلكم) لم يحمل نفسه عناء إيجاد مرادف له فقال في تفسير الآية: **(هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ)** وكذلك الآية: **(هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ)** تعني هل أدلكم على من يرضعه لكم بالأجرة، فذهبت به وهم معها إلى أمه، فعرضت عليه ثديها، فقبله ففرحوا بذلك فرحا شديدا، واستأجروها على إرضاعه فنالها بسببه سعادة ورفعة وراحة في الدنيا وفي الآخرة)).

5- ينظر:- سيد قطب. في ظلال القرآن، (ط32، 1423هـ-2003م)، بيروت: دار الشروق، ص2335 و2354. وينظر أيضا:- الطبري. جامع البيان في تفسير آي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرشاني، مجلد5، (ط1، 1415هـ-1994م)، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ص195 و228.

-هداه إلى الطريق.

-بين له الطريق سواء كان طريق هدي أو ظلال.

- أبان له الشيء بأمارة أو علامة معروفة.

- عرفه بالشيء وظهره له.

ونجد هذه المعاني نفسها في الحديث النبوي الشريف، في مواضع كثيرة نذكر منها الحديث الذي رواه، صهيب بن سنان الرومي، والذي يروي قصة أصحاب الأخدود والساحر والراهب والغلام[1].

ج. الاستدلال في اصطلاح علماء الأصول[2]: إن التدقيق في مفهوم العقيدة ومفهوم الاستدلال يؤكد أنهما مفهومان متناقضان، لأن المُعتقِد الحقيقي، هو الذي لا يحتاج إلى دليل واستدلال، فهو قد بلغ درجة اليقين، أما إذا كان اعتقاده ظنيا أو وهميا، في هذه الحالة قد يحتاج إلى الاستدلال.

وهناك فرق بين الاستدلال على العقائد، وطرق توطين العقائد في نفوس الناس[3]، وعدم طرح العقائد للنقاش والجدال بين الصحابة رضوان الله عليهم، في عهد المصطفى صلى الله عليه وسلم، دليل على عدم حاجتها للاستدلال –في الأصل-، فالعقيدة توطن في النفس، وتُرسّخ بالأعمال الصالحة والعبادات، التي شرعها الدين الحنيف، لكن الواقع التاريخي بعد المصطفى صلى الله عليه وسلم أفرز متون عقدية ومناهج للاستدلال عليها، فما هي ظروف وملابسات نشأة هذه المناهج الاستدلالية؟

في نهاية القرن الأول للهجرة، بلغت الفتوحات الإسلامية مداها، وتوسعت في ثمانين عاما أكبر مما توسع الرومان خلال ثمانية قرون، حتى تعجب أحد المستشرقين وهو ينظر إلى خريطة الفتوحات الإسلامية قائلا: "إما أن الأرض طويت لهم طيا أو انكمشت انكماشا"، وقال آخر، بعد أن أكد الطابع الأخلاقي الرفيع للفتوحات

1- أنظر: صحيح مسلم. كتاب الزهد والرقاق. باب قصة أصحاب الأخدود والساحر والراهب والغلام، رقم الحديث:3005، (ط1، دار طيبة للنشر والتوزيع)، ص1366.

2- أفاض الباحث أسعد عبد الغني السيد الكفراوي في تتبع مصطلح الاستدلال نشأة ومسارا ومآلا في تتبع حركة الاستدلال عند الصحابة والتابعين وأكبر علماء الأصول لهذا فقد وفر علينا الوقت والجهد، فهي دراسة رصينة وجادة، ينصح بالرجوع إليها، أنظر:- أسعد عبد الغني السيد الكفراوي. الاستدلال عند الأصوليين. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. (ط1، 1423هـ-2002م).

3- حدد عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ثلاث طرق لتركيز العقائد في نفوس الناس؛ طريق يقيني منطقي، وطريق ظني، وطريق وهمي شكي: أما الطريق اليقيني المنطقي السليم فيقوم على أربعة مسالك؛ الإدراك الحسي، والإدراك أو الاستنتاج العقلي، ومسلك الخبر الصادق ومسلك الإشراق الروحي، وهو الطريق الصحيح لتوطين العقيدة في النفس.

وأما الطريق الظني فله مسالك الطريق اليقيني نفسها مع عدم بلوغها درجة القطعية، وإنما تصل إلى حد غلبة الظن، وهذا الطريق مقبول إجمالا في العمل والعقيدة غير الجازمة الكافية لدفع الإنسان إلى العمل، حتى يأتي ما ينقض نتائجه، أو يعدلها أو يظهر فسادها.

أما الطريق الثالث فهو طريق الأوهام والشكوك والتقاليد العمياء، ولهذا الطريق مسالك كلها وهمية، تعتمد على الخداع أو على العصبية الممقوتة، ولذا فهو طريق مرفوض كلية، طالع:- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. العقيدة الإسلامية وأسسها. دمشق: دار القلم. (ط2، 1399هـ-1979م)، ص32-54.

الإسلامية، واستدل بوصايا أبي بكر رضي الله عنه: "حتى أصبحت الفتوح العربية –التي كانت أسرع من الفتوح الرومانية، وأبقى على الزمان من الفتوحات المغولية- أعظم الأعمال إثارة للدهشة في التاريخ الحربي كله"[1]، هذه الفتوحات الكبرى نقلت المجتمع المسلم من صورته البسيطة في الجزيرة العربية، إلى مجتمع جديد أكثر تعقيدا وتركيبا، بعد أن تراكمت فيه الخبرة الحضارية لمصر والشام والهند والفرس واليونان والرومان...، مجتمع تنوعت مشاكله، وتعقدت الأبنية الفكرية لمؤسساته، فكان من الطبيعي أن يواجه المسلمون –خاصة علماؤهم- هذا الواقع الجديد بوسائل جديدة، خاصة وقد كثرت المعتقدات غير الإسلامية في البلاد المفتوحة، وكثر أعداء الإسلام، وشنوا حربا فكرية عقدية بوسائل لا يعرفها المسلمون في جزيرتهم، وكيف لا وقد رفض الإسلام وأهله طريق الإكراه في الدين.

إذن بدأت العقائد ترتبط بالاستدلال، حين تسربت الانحرافات العقدية إلى المسلمين، وظهر هناك من يشذ في اعتقاداته عما كان سائدا عند السلف الصالح، فاضطر علماء الأمة إلى الاجتهاد لبيان العقائد الصحيحة، واستخدموا في ذلك مناهج شتى للاستدلال عليها، تختلف عما كان عند السلف؛ "فقد وجد المسلمون أنهم يدافعون عن إسلامهم بمنطق بسيط، يعتمد على آيات القرآن الكريم وأحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم، في مواجهة مؤسسات فكرية لاهوتية، قد تسلحت في صراعها ضدهم بمنطق أرسطو، وبحكمة الهند وفلسفة اليونان... ولا تؤمن بحجية القرآن والسنة، مما اضطرهم إلى الاطلاع على أساليب ومناهج الخصوم، وتجاوزها إلى ابتكار أساليب جديدة تتميز بالقوة والأصالة"[2].

فإذا كان منهج السلف الصالح يعتمد، على آيات القرآن الكريم وما أثر على النبي صلى الله عليه وسلم، -(المنهج النصوصي كما يسميه محمد عمارة)-، ويسعى إلى تطبيقها لتوطين العقيدة في النفوس وإعداد الرجال لتقوية الدولة الإسلامية، فإن منهج الاستدلال بعد الفتوحات الكبرى اتخذ أشكالا مختلفة، تختبئ في ثنايا المتون العقدية، فالذي يروم استخراجها، عليه أن يرجع إلى هذه المتون العقدية، وإلى ظروف وملابسات الانحرافات العقدية التي صُنِّفَت من أجلها هذه المتون، خاصة المرتبطة بالمكان "كالعقيدة الواسطية" أو المرتبطة بالأشخاص كالعقيدة الطحاوية، أو المرتبطة بالقضايا والمذاهب العقدية "كالرد على القدرية"... فالسياق التاريخي والاجتماعي الذي نشأ فيه المتن، والتجربة التاريخية والعقدية التي مر بها صاحب المتن، والصراع الذي عاشه للدفاع عن العقيدة، والواقع الاجتماعي والثقافي في ذلك العصر، ومضامين المتن في حد ذاتها، من حيث؛ البنية العقدية والفكرية واللغوية والمنطقية، هي التي تحدد مناهج وطرق الاستدلال على العقائد.

1- ويل ديورنت. قصة الحضارة (عصر الإيمان). ترجمة محمد بدران. ج13، بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع. (دط، دت). ص73.

2- محمد عمارة. السلفية. سوسة تونس: دار المعارف للطباعة والنشر. (دط، دت). ص10-11. (تم التصرف في النص الأصلي لغويا).

بهذا ولاستجلاء مفهوم الاستدلال عند علماء الأصول، يستوجب البحث الرجوع إلى المتون العقدية، ومحاولة الإحاطة بكل ظروف وملابسات نشأتها، فيما صنفه علماء الأصول وفي مصنفات الملل والنحل، وكتب الطبقات والتراجم، فهي عملية منطقية تنطلق العكس، من النص أو الحجة أو الدليل، إلى البناء التعريفي أو القضايا، ومنه إلى المفاهيم والألفاظ ثم الكشف عن التصورات.

فالعقيدة في الأصل لا تحتاج إلى مناهج استدلالية للمناقشة والجدل، بقدر ما تحتاج إلى منهاج لتوطينها في النفس، لتبلغ بمعتقدها درجة اليقين والتقوى، غير أن الظروف الجديدة أدت إلى ضرورة الدفاع عن العقيدة ضد الخصوم "ولعل الله سبحانه وتعالى قدر وجود -هؤلاء العلماء- في زمن أرباب الأهواء، لتندفع بنورهم ظلم البدع عن الدين، وتمتاز بحسن شعائرهم أركان الشرع وأساس اليقين"[1]، وكان أكبر من تصدى للأهواء والبدع رجلان هما: "أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي"[2]، فظهور مناهج الاستدلال للدفاع عن العقيدة مرتبطة بهذه الظروف التاريخية والاجتماعية الجديدة، وكل استخدام لها وراء قدر الحاجة منهي عنه، "لما ورد عن حماد بن أبي حنيفة رحمه الله، أنه كان يتكلم في الكلام، فنهاه أبوه عن ذلك، فقال له حماد: رأيتك وأنت تتكلم، فما بالك تنهاني، فقال: يا بني كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه، مخافة أن يزل صاحبه، وانتم اليوم تتكلمون كل واحد يريد أن يزل صاحبه، ومن أراد أن يزل صاحبه، فكأنه أراد أن يكفر، ومن أراد أن يكفر صاحبه، فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه"[3]، فهذا النص صورة حية عن تطور علم الكلام والمناهج الاستدلالية في العقائد، فبعد أن كانت تستخدم للدفاع عن العقيدة ضد الخصوم، أعداء الإسلام، نقلها البعض ونشرها بين المسلمين وجعلها سبيلا للجدل والممارات، بغية التباهي والغلبة، والانتصار للفرقة، فالفرق الكلامية لا وجود لها في الأصل، لأن مناهج هذه الفرق وجدت للدفاع عن العقيدة، بحسب ما تقتضيه الحاجة، لكن انحراف هذه المناهج عن غايتها حولها إلى فرق كل فرقة تعتقد أنها على حق وأن الفرق الأخرى على ضلال، وأنها هي الفرقة الناجية، مما أدى بالبعض إلى ذم الكلام وأهله والحنين إلى المنهج الذي كان عليه السلف الصالح.

فقد روى يحي بن شيبان عن أبي حنيفة أنه قال: "وكنت أعد الكلام أفضل العلوم وأرفعها، فراجعت نفسي بعد أن مضى فيه عمر، وتدبرت فقلت أن المتقدمين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، والتابعين وأتباعهم، لم يكن يفوتهم شيء مما ندركه نحن، وكانوا عليه أقدر وبه أعرف وأعلم بحقائق الأمور، ثم لم يتهيئوا فيه متنازعين، ولا مجادلين، ولم يخوضوا فيه، بل أمسكوا عن ذلك ونهو أشد النهي، ورأيت خوضهم في الشرائع

1- أحمد مصطفى (طاش كبرى زادة). مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. ج2، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1405هـ-1985م)، ص149.

2- أحمد مصطفى (طاش كبرى زادة). مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم.ج2، ص133.

3-المرجع نفسه، ص135.

وأبواب الفقه وكلامهم فيها، وعليها عاشوا، وإليها دعوا، وكانوا يطلبون الكلام والمنازعة فيها، ويتناظرون عليها، وعى ذلك مضى الصدر الأول من التابعين وتبعهم، لما ظهر من أمورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام، ورجعنا إلى ما كان عليه السلف، وشرعنا فيما شرعوا، وجالسنا أهل المعرفة بذلك"[1]، والحقيقة أنه لا يمكن المفاضلة بين منهج السلف الصالح ومنهج المتكلمين، لأن كل منهج في سياقه وظروفه مفيد، فمنهج السلف هو الذي يجب أن يكون سائدا بين المسلمين في كل زمان ومكان، ومنهج المتكلمين يُستخدم فقط ضد أعداء الإسلام كلما دعت الحاجة إلى ذلك، وهذا الاستخدام تحكمه شروط وضوابط شرعية ومنطقية[2] يجب الالتزام بها.

أما بداية التصنيف في العقيدة الإسلامية، فقد اختلف العلماء في تحديد بداياته الدقيقة، فهناك من يربطه بالأحداث السياسية في صدر الإسلامية[3]، وهناك من يرجعه إلى الفتن التي حصلت في ذلك الزمان، وهناك من يذهب إلى أعمق من ذلك، ويربطه بالأسباب النفسية والحنين إلى العقائد التي كانت سائدة في الجزيرة العربية قبل البعثة، خاصة عند المسلمين الذين لم يتوطن الإسلام بشكل نهائي في نفوسهم، وكذلك أصحاب الاعتقادات المختلفة في البلاد المفتوحة، وهناك من يرجعه إلى الحرب الظاهرة والخفية التي شنها أعداء الإسلام الظاهرين أو الذين أخفوا أنفسهم نفاقا (المنافقين) أو عقيدة (اليهود والنصارى).

ورغم أن ابن النديم ذكر عددا من المصنفين، عاش أكثرهم في القرن الثاني للهجرة، إلا أن التصنيف في العقائد -حسب الكثير من مؤرخي الفرق الكلامية والملل والنحل- يرجع إلى القرن الأول الهجري، وقد أدرك ابن النديم ذلك، إلا أن أقدم الكتب لم تصله، لأن أصحابها حجبوها عنه[4]، "وعلينا للتعرف على من سبقهم في القرن الأول للهجرة، أن نعتمد على ما ورد في كتب الطبقات وكتب العقائد من أخبار"[5].

هناك نصوص كثيرة تثبت أن التصنيف في العقيدة الإسلامية بدأ في وقت مبكر، أي منذ القرن الأول للهجرة، وانطلق في شكل حوار ومناظرة بالرد على الخوارج والقدرية والجهمية، وقد ذكر عبد القاهر البغدادي أخبارا قيمة في هذا الصدد: "فمن الصحابة رضوان الله عليهم، ناظر علي بن أبي طالب (المتوفى سنة 40هـ)

1- المصدر السابق، ص136.

2- أحمد مصطفى (طاش كبرى زادة). مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ص139.

3- فؤاد سيزكين. تاريخ التراث العربي. مج1، ج4، ترجمة محمود فهمي حجازي، م ع السعودية: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. (ط1، 1411هـ-1991م)، ص3. ويستند في موقفه إلى المستشرقين (فلهاوزن وجولد تسيهر) حيث يعتقدان أن الخوارج هم مؤسسو الدراسات العقدية في الإسلام، لأن من الحقائق المعروفة في التاريخ الإسلامي، أن قضية الخلافة التي واجه الخوارج فيها فكرة الإمامة عند الشيعة وإرجاء المرجئة، قد تطورت تطورا سريعا إلى نقاش حول "القدر"، وذلك نتيجة للنقاش حول مرتكب الكبيرة، أكافر هو أم مسلم أم في المنزلة بين المنزلتين.

4- أورد فؤاد سيزكين هذا الحكم في كتابه: تاريخ التراث العربي، مرجع سابق، ص3. وحاولنا التحقق منه في مصادره، ولم نجد إلا بعض الإشارات التي لا تؤكد هذا الحكم بصفة مطلقة، أنظر:- ابن النديم. الفهرست. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. (دط، دت)، ص242-254..

5- فؤاد سيزكين. تاريخ التراث العربي. مج1، ج4، ص3.

الخوارج في مسائل الوعد والوعيد، وناظر القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة، ثم تكلم عبد الله بن عمر (المتوفى سنة 73هـ) عن القدرية، وبرأ نفسه منهم ومن زعيمهم معبد الجهني"[1]، ويرجح أن تكون أقدم المصنفات العقدية المكتوبة ترجع إلى قضية الرد على القدرية، فقد ذكر عبد القاهر البغدادي "رسالة في ذم القدرية" نسبها إلى الصحابي الجليل أبو الأسود الدؤلي المتوفى سنة 69هـ، ولم يذكر شيئا في العقيدة أو الكلام عن مجالس الصحابي الجليل عبد الله ابن عباس رضي الله عنه (توفي سنة 68هـ)، ترجمان القرآن، الذي تولى الرسول صلى الله عليه وسلم تعليمه ودعا له بأن يفقه الله في الدين، ويعلمه الحكمة والتأويل، خاصة حواره مع نافع ابن الأزرق (توفي سنة 64هـ)، رأس الأزارقة من الخوارج، هذه المحاورات التي يمكن أن نستنبط منها شروط الاستدلال وضوابطه الأخلاقية، خاصة وأن أبن الأزرق سفسطائي كبير، لا يحترم العلماء ويحاول التلاعب بالعقول.

وكتب الحسن البصري رضي الله عنه "رسالة في القدر" بطلب من الخليفة عبد الملك بن مروان[2]، وقد تساءل عبد القاهر البغدادي لمَّا ادَّعَتْه القدرية، "كيف يصح لها هذه الدعوى مع رسالته إلى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية ومع طرده واصلا عن مجلسه عند إظهاره بدعته؟"[3]، وصنف عمر بن عبد العزيز (61هـ-101هـ) رضي الله عنه، كتابه "الرد على القدرية"، وصفه عبد القاهر البغدادي بأنه "رسالة بليغة"[4]، وقد وصل إلينا هذا الكتاب مقتبسا في حلية الأولياء لأبي نعيم[5]، وهي بليغة بما أدركه المصنف من حكمة وتأويل في الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، لمعالجة الانحرافات التي حصلت في الأمة اتجاه عقيدة "القضاء والقدر"، فقد قال ابن عباس رضي الله عنه: "هذا أول شرك هذه الأمة –يقصد به الانحراف في عقيدة القدر-، والله ما ينتهي بهم سوء رأيهم، حتى يخرجوا الله من أن يكون قدر خيرا، كما أخرجوه من أن يكون قدر شرا"[6]، وصنف الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب (ت:99هـ) كتاب "الرد على القدرية"[7]، ثم زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت122هـ)، له كتاب في الرد على القدرية من القرآن الكريم[8] و"رسالة في الإيمان" تعتبره

1- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر محمد البغدادي. أصول الدين، تحقيق أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية. (ط1، 1423هـ-2002م). ص333.

2- وهذا المصنف مخطوط موجود في أيا صوفيا بتركيا رقم 3998، 13ق، حجم متوسط، أنظر:- فهرس المخطوطات المصورة، إعداد عصام محمد الشنطي. القاهرة: معهد المخطوطات العربية. (ط1، 1415هـ-1994م)، ص126.

3- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر محمد البغدادي. أصول الدين، ص333-334.

4- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر محمد البغدادي. أصول الدين. ص333.

5- أبو نعيم أحمد عبد الله الأصفهاني. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج5، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. (دط، 1416هـ-1996م)، ص346-353، وقد حقق هذه الرسالة ربيع شاتيلا في كتابه: الرسائل الإيمانية في الرد على القدرية.

6- أبو نعيم أحمد عبد الله الأصفهاني. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج5، ص351.

7- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. الملل والنحل، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط2، 1413هـ-1992م)، ص72-75.

8- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر محمد البغدادي. أصول الدين. ص333.

فرقة الزيدية كمصدر من مصادرها العقدية الأساسية، ثم صنف الشعبي المؤرخ (ت103ه) وكان أشد الناس على القدرية، ثم الزهري المحدث (ت124ه) وهو الذي أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية"[1].

"ومن بعد هذه الطبقة "جعفر بن محمد الصادق (توفي سنة 146ه) وله كتاب في الرد على القدرية، وكتاب في الرد على الخوارج ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض، وهو الذي قال: أرادت المعتزلة أن توحد ربها فألحدت، وأرادت التعديل فنسبت البخل إلى ربها"[2].

وأول الفقهاء وأرباب المذاهب: أبو حنيفة النعمان (توفي سنة 150ه) ومحمد بن إدريس الشافعي (توفي سنة 204)، فالأول له كتاب في الرد على القدرية سماه "كتاب الفقه الأكبر"، وله كتاب في نصرة قول أهل السنة، وللشافعي كتابان أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة، والثاني في الرد على أهل الأهواء"[3].

ثم بعد الشافعي تلامذته الجامعون بين علم الفقه وعلم الأصول؛ كالحارث بن أسد المحاسبي (توفي سنة 243ه)، وأبي علي الكرابيسي (توفي سنة 248)، وحرملة البويطي (توفي سنة 243ه) وداود الأصبهاني (توفي سنة 270)، واعتبر الخطيب البغدادي كتاب الكرابيسي: "في المقالات" معول علماء أصول الدين والمتكلمين في معرفة مذاهب الخوارج وسائر أهل الهواء"، ولداود الأصبهاني كتب كثيرة في أصول الدين.

ويبدو أيضا أن كثيرا من النحاة الأوائل مثل يحيى بن يعمر العدواني البصري (توفي سنة 78ه) [4]، وعبد الله ابن أبي إسحاق الخضرمي (المتوفى سنة 117ه)، ثم بعد ذلك عيسى بن عمر الثقفي وأبي عمرو بن العلاء وغيرهم قد صنفوا كتبا[5] في الرد على القدرية والمعتزلة.

وفي أيام الخلافة العباسية[6] ظهر عكاشة الكرماني وصنف رسالة في العقيدة حوالي 225ه، جمع فيها مقولات العقيدة عند كل من سفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح وعبد الرزاق بن همام، كما ظهر أبو سعيد الدارمي (توفي سنة 282ه)، بكتاب "الرد على الجهمية"، وأبو عثمان سعيد بن محمد الغساني (توفي سنة 302ه)، وابن جرير الطبري (المتوفى سنة 310ه) في كتابه صريح السنة، وابن خزيمة النيسابوري (توفي سنة 311ه) له كتاب "التوحيد وإثبات صفات الرب، ومكحول النسفي (توفي سنة 318ه)، له كتاب "الرد على البدع والأهواء".

1- نفسه. ص334.

2- نفسه. ص334.

3-نفسه. ص334.

4- ياسين الخطيب الموصلي. غاية المرام في تاريخ محاسن بغداد دار السلام. بغداد: دار منشورات البصرى، (دط، 1288ه-1968م)، ص59.

5- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر محمد البغدادي. أصول الدين. ص334.

6- راجع:- فؤاد سيزكين. تاريخ التراث العربي. مج1، ج4، ص27-41.

وظهر أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (المتوفى سنة 321هـ) الذي عاش في العصر العباسي الثاني، وعاصر جميع أمراء الدولة الطولونية، وانتهت إليه رئاسة الحنفية، وشهدت هذه الحقبة استقرارا بني فيه المصريون مدينة (القطائع) على طراز مدينة (سامراء) وكانوا يوقرون العلماء فكتب لهم "العقيدة الطحاوية".

وأبو الحسن الأشعري (توفي سنة 324هـ)، كتب رسالة الإيمان وكتاب التوحيد، وقال فيه عبد القاهر البغدادي: "الذي أصبح شجا في حلوق القدرية والنجارية والجهمية والروافض والخوارج، ومن تلامذته المشهورين أبو الحسن الباهلي وأبو عبد الله بن مجاهد، وأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك والطبري والبزازي"[1].

وبرز "شيخ العلوم أبو علي الثقفي (توفي سنة 328هـ) وأبو العباس القلانسي، الأول زادت تصانيفه عن المائة كتاب والثاني تجاوزت المائة والخمسين كتابا"[2]، وظهر الماتريدي (توفي سنة 333هـ)، له كتاب التوحيد وكتاب العقيدة، وأبو القاسم السمرقندي (توفي سنة 342هـ)، له كتاب "رسالة في بيان أن الإيمان جزء من العمل"[3].

وبرز أيضا في هذا العصر، "عبد الله بن سعيد التميمي (توفي سنة 370هـ)، وهو أخو يحيى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل، ثم تلامذته من بعده؛ عبد العزيز الملكي الكتاني، والحسن بن الفضل البجلي والجنيد شيخ الصوفية وإمام الموحدين، له في التوحيد رسالة في شرط المتكلمين وعبارة الصوفية"[4]، وظهر أبو الحسن العامري (المتوفى سنة 381هـ) بمصنفه "الإعلام بمناقب الإسلام" وهو من المصادر المهمة في العقيدة، وظهر أيضا أبو محمد عبد الله بن محمد القحطاني الأندلسي (المتوفى سنة 383هـ) بنونيته (نونية القحطاني)، وظهر أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (المتوفى سنة 386هـ) بكتابه "العقيدة القيروانية)، وبرز الباقلاني (توفي سنة 403هـ) له كتاب التمهيد وكتاب الإنصاف وكتاب كشف الأسرار في الرد على الباطنية، وظهر أيضا ابن فورك (توفي سنة 406هـ) له رسالة في علم التوحيد، وكذلك ظهر أبو القاسم سعد بن علي بن محمد الزنجاني (المتوفى سنة 471هـ) أحد شيوخ الحرم المكي، بكتابه المنظومة

1- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر محمد البغدادي. أصول الدين. ص335.

2- نفسه. ص335.

3- أورده فؤاد سيزكين ص44 المرجع السابق، وصحح اسمه إلى "رسالة في الإيمان جزء من العمل" أحمد عوض الحربي. الماتوريدية دراسة وتقويما. م ع السعودية: دار العاصمة للنشر والتوزيع، (ط1، 1413هـ)، ص106.

4- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر محمد البغدادي. أصول الدين. ص335.

الرائية)، وسعيد بن داد هرمز يرجح أنه عاش في أوائل القرن الخامس الهجري، له رسالة في التوحيد[1]، وبرز ابن تومرت (المتوفى سنة 524) في عصر الدولة الموحدية بالمغرب بمصنفيه "المرشدة" و"أعز مايطلب".

وظهر عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي (المتوفى سنة 600ه) وصنف كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد"، وأبي محمد موفق الدين بن قدامة المقدسي (المتوفى سنة 620ه)، وكتب "لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد"، وقد شرفه الله بالمشاركة مع صلاح الدين الأيوبي في حصار الكرك وفتح طبرية ومعركة حطين وتحرير عكا والناصرة .. وصيدا وبيروت وعسقلان وفتح القدس.

وفي حقبة نهاية الخلافة العباسية برز ابن تيمية (المتوفى سنة 728) بمصنفاته؛ "العقيدة الواسطية" و"المنظومة اللامية" و"والقصيدة التائية في القدر"، وابن أبي العز الدمشقي الحنفي (المتوفى سنة 792ه) بمصنفه "الأرجوزة المئية".

أما في فترة الخلافة العثمانية والدول المذهبية، فبرز محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان السفاريني (المتوفى سنة 1118ه) بمصنفه "العقيدة السفارينية"، ومحمد بن عبد الوهاب (المتوفى سنة 1206ه) بمصنفه "كتاب التوحيد"، ومحمد بن إسماعيل الصنعاني اليمني (المتوفى سنة 1182ه) بكتابه "تطهير الاعتقاد من أدران الشرك والإلحاد".

وفي حقبة الاحتلال الغربي والدول القومية وما بعد الاحتلال برز في المشرق محمد عبده (المتوفى سنة 1323ه) بمصنفه "رسالة التوحيد"، ومحمد رشيد رضا (المتوفى سنة 1354ه) وظهرت المدرسة الباديسية في الجزائر ولها الكثير من المصنفات منها، "رسالة: الشرك ومظاهره" لمبارك بن محمد الميلي (المتوفى سنة 1364ه).... وبرز أيضا إسماعيل راجي الفاروقي الذي استشهد سنة 1406ه بكتابه القيم "التوحيد مضامينه على الفكر والحياة". ملاحظة: الإشارة إلى الذين حاولوا أن يجددوا في المتون العقدية ويفعلوا العقيدة حسب متطلبات الواقع محمد إقبال والمودودي وسيد قطب ومحمد قطب وحسن البنا وجمال البنا.... ودعوة الطيب برغوث

مما سبق يمكن أن نخرج بالملاحظات التالية:

أولا: لكل متن خصوصيته التاريخية والاجتماعية، وظروف وملابسات تصنيفه، فكل متن عقدي هدفه الأساسي هو تفعيل العقائد بآليات ووسائل معينة حسب ما يتطلبه العصر والظروف التاريخية والاجتماعية... المرتبطة به، وهذه الآليات والوسائل هي التي تشكل أصول الاستدلال في العقائد الإسلامية، فالعقائد ثابتة في أصولها وفروعها، لكن ما يتغير هو مناهج الاستدلال في كتابة المتون العقدية من أجل تفعيل العقائد، بحسب متطلبات العصر وبحسب التجربة التاريخية والبيئة الاجتماعية...

1- راجع:- فؤاد سيزكين. تاريخ التراث العربي. مج1، ج4، ص47-57.

ثانيا: من الصعوبة تتبع حركة الاستدلال في كل حقبة زمنية، لأن الإنتاج غزير ومتنوع بتنوع المدارس العقدية، واستنباط مناهج الاستدلال من هذه المتون يحتاج إلى جهد ووقت وبحث عميق، فالأمر يتعلق بدراسة نصوص هذه المتون واستخراج الآليات الاستدلالية منها، متنا متنا، ثم موازنتها ومقارنتها ودراسة الفروق بينها.

ثالثا: إن أصول الاستدلال ستظهر في جانبين؛ جانب منطقي وآخر معرفي، أما الجانب المنطقي فيتكون من العناصر المنطقية: التصورات والألفاظ والمفاهيم وكذلك القضايا والتعريفات، أما الجانب المعرفي فيتمثل من مصادر المعرفة الإسلامية؛ الوحي والعقل والوجود..

رابعا: من الصعوبة بمكان تتبع مفهوم الاستدلال عند علماء الأصول نشأة وتطورا ومسارا ومآلا، نظرا لخصوصية ظروف كتابة المتن العقدي، ففي عصر الصحابة، وحقبة الخلافة الراشدة كان الاستدلال يعتمد مباشرة على آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي الكريم، مع ما يغدق الله سبحانه وتعالى على المستدل من حكمة وحسن تأويل، ثم تغير الأمر في الحقبة الأموية، واتخذت أصول الاستدلال سبلا أخرى خاصة في جانبها المنطقي، نظرا لتوسع رقعة الدولة الإسلامية.

وتغيرت هذه السبل لتصبح أكثر قوة وأكثر توسعا في عصر الخلافة العباسية، نظرا لتوسع رقعة الدولة أكثر، ودخول تراث الأمم المجاورة عن طريق الترجمة، حيث استخدم علماء الأصول منطق أقوى من المنطق الصوري الأرسطي، واتخذ الاستدلال شكلا جديدا في حقبة الخلافة العثمانية أيضا وهكذا... ففي كل حقبة تبقى العقائد ثابتة لكن الأصول المنطقية لتقديم العقائد تتغير حسب الظروف الجديدة.

إذن الاستدلال عند علماء الأصول بشكل عام، هي مجموع الطرق والآليات والوسائل والإجراءات التي استخدمها علماء الأصول، لتفعيل العقائد الإسلامية وتوطينها في النفوس أو تصحيح مفاهيم وتصورات الناس اتجاه هذه العقائد، أو توضيحها، أو الدفاع عنها ضد الخصوم.

2. الاستدلال في النظام المعرفي الغربي

أ. مراحل تطور المنطق والاستدلال: أولا: مرحلة نقل التراث اليوناني إلى العربية على يد "آل ماسرجويه وكانوا يهودا، وآل بختيشوع وآل حنين بن إسحاق وكانوا نصارى، وآل ثابت بن قرة وكانوا صابئة"[1]، فترجمت كتب أرسطو في بيت الحكمة خصوصا في بغداد، وترجم أيضا منطق جالينوس، حيث كانت دراسة المنطق بمثابة مدخل لدراسة الطب، وترجمت أيضا شروح الاسكندر الأفروديسي على تحليلات أرسطو، وكذلك إيساغوجي لفورفوريوس.

1- أحمد فؤاد باشا. آفاق معاصرة في تراثنا العلمي. القاهرة: مكتب الإمام البخاري للنشر والتوزيع. (ط1431،1هـ-2010م)، ص15.

ثانيا: عصر الفارابي وابن سينا، أي في القرن الرابع والخامس الهجري، رتب الفارابي لغة المنطق، وشرح منطق أرسطو، واعتمد ابن سينا عليه في كتابته للقسم الخاص بالحكمة المنطقية، في "الشفا" فكان ابن سينا متمما للفارابي في هذا الحقل.

ثالثا: مرحلة التوفيق؛ بعد ابن سينا حتى وفاة ابن رشد، أي في القرن السادس الهجري، في هذا العصر استخدم المنطق في الفلسفة وعلم الكلام والفقه واللغة، وسخَّر أبو حامد الغزالي المنطق للشريعة، وفي كتابه المستصفى، حاول التوفيق بين المنطق الأصيل ومنطق أرسطو الدخيل في علم أصول الفقه، رحمهم الله جميعا.

رابعا: العصر الذهبي للمنطق، استغرقت هذه المرحلة قرن كامل؛ من أواخر القرن السادس إلى أواخر القرن السابع للهجرة، بدأت حركة تجديد المنطق كلية مع فخر الدين الرازي، فثار ضده أتباع ابن سينا، لا سيما نصير الدين الطوسي، ثم تحررت هذه الحركة من التيار السينوي، وظهر عدد كبير من المنطقيين المسلمين أبرزهم: القزويني الكابتي مصنف "الرسالة الشمسية" والأرموي صاحب كتاب "مطالع الأنوار"، ثم ظهرت عدة شروح على هذين الكتابين، فنشط البحث في المنطق، وتخصص فيه الكثير من العلماء، منهم الآمدي صاحب كتاب "الأحكام" والسكاكي صاحب كتاب "مفاتح العلوم"، وأصبحت العلاقة وثيقة بين المنطق وعلم اللغة، وأمام هذا التقدم الكبير لعلم المنطق، تصدى له ابن تيمية في كتابه الرد على المنطقيين.

خامسا: عصر الشراح وأساتذة التعليم، ابتداء من القرن الثامن للهجرة، امتاز هذا العصر بغزارة الإنتاج وقلة الإبداع، حيث اعتمدوا على كتب القرن السابق، لا سيما تعاليم القزويني والأرموي، فجاءت كتبهم بمثابة شروح وتعليقات وضعا خصيصا للتعليم في المدارس، يتخللها القليل من الابتكار، من هذه المصنفات: "تهذيب المنطق والكلام" للتفتازاني، و"المختصر في المنطق" للسنوسي محمد بن يوسف، و"السلم المنورق" لعبد الرحمن الأخضري البنطيوسي، و"الدرة في المنطق" و"الغرة في المنطق" للجرجاني...

ونظرا لطول الحقبة التي تقلب فيها الاستدلال بتقلب مفهوم المنطق، ونظرا لعدم اتساع المجال في هذه الدراسة، يكتفي البحث ببعض المفاهيم التي تحاول أن تكون جامعة، متحاشية الارتباطات التحقيبية.

ب. تعريف الاستدلال عند علماء المنطق الغربيين: فالاستدلال "هو استنتاج قضية أو عدة قضايا أخرى، أو هو بمعنى آخر محاولة الوصول إلى حكم جديد مغاير للأحكام التي استنتج منها، ويكون في الوقت نفسه لازما عنها مترتبا عليها"[1]، وهذا هو "الاستدلال الكامل"[2]، الذي يتكون من قضايا مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا ضروريا، يمارسه المنطقي ويتعرف من خلاله على أنواع الاستدلال، ويرتبها بحسب قيمتها، ويفرق بين الاستدلالات المنتجة والاستدلالات غير المنتجة.

1- محمد علي أبو ريان وعلي عبد المعطي محمد. أسس المنطق الصوري ومشكلاته. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. (ط1،1976م)، ص213.

2- جميل صليبا. المعجم الفلسفي. ، بيروت: دار الكتاب العالمي. (دط،1414-هـ،1994م)، ج1، ص68.

ويتكون الاستدلال عادة من عناصر ثلاثة هي: مقدمة أو أكثر، تسمى بأساس الاستدلال، وهي التي يستدل منها، ونتيجة تلزم عن هذه المقدمة أو تلك المقدمات، وعلاقة منطقية تُستنتج النتيجة على أساسها من المقدمات.

"فهو إذن عملية عقلية منطقية ينقل فيها الباحث من قضية أو عدة قضايا إلى قضية أخرى تُستخلص منها مباشرة دون اللجوء إلى التجربة، والأصل في القضايا المستنتجة أنها تكون جديدة بالنسبة إلى القضايا التي دلت عليها، وإلا لم يكن معنى للاستدلال، ولكن قد تكون غير ذلك إذا كانت طريقا لإقامة الحجة على الغير"[1]، والأمثلة على هذه الحركة العقلية النازلة كثيرة:

العلم متغير **لو كان في السماء والأرض آلهة إلا الله لفسدتا (برهان العقل)**

كل متغير حادث **لكنهما لم تفسدا (برهان المشاهدة)**

إذن العالم حادث **إذن الله واحد لا شريك له**

والاستدلال نوعان مباشر وغير مباشر:

ج. الاستدلال في اصطلاح علماء النفس: يوجد فرع من فروع علم النفس، يسمى علم نفس الاستدلال، وهو غير متداول كثيرا خاصة في جامعات الأمة الإسلامية، ونظرا لأن أهم مبحث في المنطق هو الحدود أو بناء المفاهيم، لأنها هي التي تمهد للاستدلال؛ فحركة الاستدلال تقوم أساسا على المخزون المفاهيمي لدى الفرد، وبما أن علم النفس شهد تطورا كبيرا بعد مدرسة التحليل النفسي لسيقموند فرويد، خاصة بعد ظهور نظريات المنعكس الشرطي، وتطور الشبكات الإعلامية، أصبح بالإمكان التحكم في بناء المفاهيم بعدة مؤثرات خارجية، وتطور هذا الأمر أكثر بتطور علم البرمجة اللغوية العصبية، فغدا الاستدلال توجهه المفاهيم المخزونة في اللاشعور، والتي تمت برمجتها سواء بوعي الإنسان أو خارج نطاق وعيه، وأصبحت القرارات والأحكام التي يتخذها الإنسان وحتى السلوك وطريقة الاستدلال وردود الأفعال... كلها خاضعة لقواعد وضوابط نفسية دقيقة جدا.

فعالم النفس المتخصص في علم نفس الاستدلال، "يبحث في الاستدلال من حيث هو فعل ذهني واقعي، وليس من حيث هو صحيح أو فاسد كما يفعل المنطقي، فقد تختلف قيمة الحجج العقلية في نظر المنطقي، من حيث قربها من الصواب أو بعدها عنه، ولكن قيمتها في نظر العالم النفسي واحدة، لأنه إنما ينظر في حركة الذهن، وكيفية تكون الحجج العقلية ونشوئها لا في صحتها وفسادها[2].

1- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق، دار القلم، (ط4، 1414هـ-1993م)، ص149.

2- جميل صليبا. المعجم الفلسفي. مرجع سابق. ج1، ص68.

وتصف نظرية التطور المعرفي (لجان بياجييه) Jean Piaget[1] كيفية تطور الاستدلال من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ، وتتحكم في التغيرات الواردة في طريقة الاستدلال خلال نمو الفرد عدة عوامل منها؛ زيادة قدرة ذاكرة التشغيل، وسرعة المعالجة والمهام التنفيذية، والتحكم، وهذه العوامل وغيرها، ترتبط ارتباطا وثيقا بعملية بناء المفاهيم والمفاهيم المخزونة في العقل الباطن، مما يجعل العقيدة محور أساسي في هذه العملة، فأي خلل أو اضطراب في المفاهيم العقدية المخزونة في العقل الباطن سينعكس سلبا على طريقة الاستدلال ووجهته، مما يؤثر على مواقف الإنسان وسلوكه وجميع جوانب حياته.

ويرتبط الاستدلال في مفردات علم النفس المعرفي[2]، بعدة مصطلحات؛ كالبصر؛ الاستدلال البصري، والمجرد؛ الاستدلال المجرد، والتحليل؛ الاستدلال التحليلي، الارتباط؛ الاستدلال ألارتباطي، الأخلاق: الاستدلال الأخلاقي، اللفظ؛ الاستدلال اللفظي، والكم؛ الاستدلال الكمي.. إلخ.

ويرتبط الاستدلال اللفظي والاستدلال الكمي بعمليات التعلم، وبالتالي فإنهما يعكسان ما يسمى بالذكاء المتبلور، بينما ترتبط القدرة على الاستدلال المجرد بالذكاء التحليلي والذكاء الفطري، وتتحكم في مجموع العمليات العقلية[3] والوجدانية المستخدمة في تكوين وتقييم المعتقدات، وفي إظهار صحة الادعاءات والمقولات أو زيفها.

كما يرتبط الاستدلال بنظرية العصف الذهني وبناء الخرائط الذهنية والتعليم التوليدي، ويبقى التحدي قائم في جامعاتنا لمحاولة تطبيق هذه النظريات والاستفادة من الخبرة المستجدة في علم النفس، لتعليم المفاهيم العقدية وبناء الدرس العقدي.

---

1 -Demetriou, A. (1998). Cognitive development. In A. Demetriou, W. Doise, K. F. M. van Lieshout (Eds.), Life-span developmental psychology (pp. 179-269). London: Wiley. .

2- رافع النصير الزغلول وعماد عبد الرحيم الزغلول. علم النفس المعرفي. عمان الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع. (دط-دت)، ص50-68 وص198-214.

3- عدنان يوسف العتوم. علم النفس المعرفي. عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع. (ط3، 1433هـ-2012م)، ص49-63.

المحاضرة:3

ثالثا: أنواع الاستدلال

ينقسم الاستدلال عند المنطقيين إلى قسمين رئيسين:

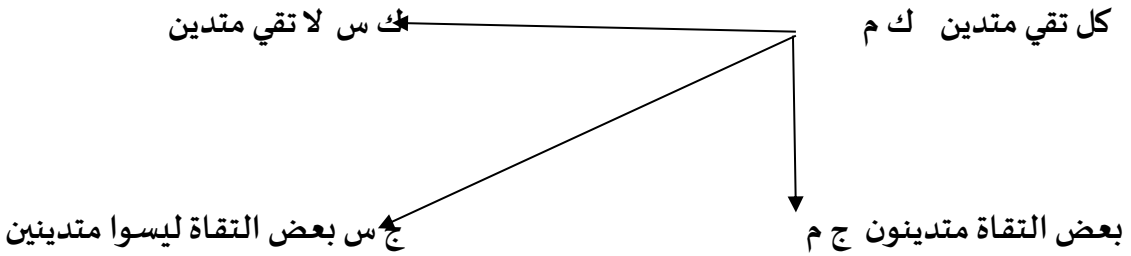
1. الاستدلال المباشر: هو الذي "لا يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية واحدة"[1]، حيث يقوم باستنتاج صدق أو كذب قضية على افتراض صدق أو كذب قضية أخرى.

ويسمى مباشرا لأنه لا يحتاج إلى أكثر من قضية هي المقدمة، كما لا يحتاج إلى واسطة أو حد أوسط.

والاستدلال المباشر يعتمد على التطبيق المباشر لقوانين الفكر، وهو الذي يكون في؛ التقابل والعكس وتلازم الشرطيات.

أ. التقابل: هو استدلال يتم فيه الانتقال من قضية إلى نتيجة، وذلك بتغيير الكم أو الكيف، أو كليهما معا، مع الحفاظ على وضعية الموضوع والمحمول، يقول ويلتون: "إن التقابل يعني علاقة قائمة بين أي قضيتين لهما نفس الموضوع والمحمول، ولكنهما يختلفان كما وكيفا، أو كما وكيفا معا، بالرغم من إشارتهما إلى نفس الأشياء، ونفس الوقت ونفس الظروف"[2] وتحكمه أربعة قواعد أساسية؛ قاعدة التضاد بين الكلية الموجبة والكلية السالبة، وقاعدة التناقض بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة وقاعدة التداخل بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة وقاعدة الدخول تحت التضاد بين الجزئية الموجبة والجزئية السالبة.

-كل قضية كلية موجبة صادقة يمكن أن يُستنتج منها ثلاثة قضايا بالتقابل؛ كلية سالبة بالتضاد وتكون كاذبة، جزئية سالبة بالتناقض وتكون كاذبة، جزئية موجبة بالتداخل وتكون صادقة مثال:



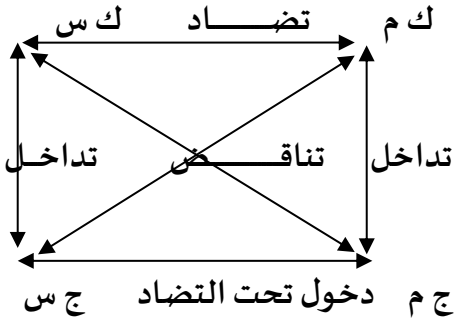
وهكذا الأمر لكل القضايا الثلاثة المتبقية، (ك س)، (ج م) ، (ج س)؛ فالكلية السالبة يمكن أن يُستنتج منها ثلاثة قضايا، هي (ك م) بالتضاد، و (ج س) بالتداخل، و(ج م) بالتناقض.

والجزئية السالبة (ج س) يمكن أن يُستنتج منها (ج م) بالدخول تحت التضاد، و(ك س) بالتداخل، و(ك م) بالتناقض.

1- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص150.

2- محمد علي أبو ريان وعلي عبد المعطي محمد. أسس المنطق الصوري ومشكلاته، ص207.

والجزئية الموجبة (ح م) يمكن أن يُستنتج منها (ك م) بالتداخل، و(ج س) بالدخول تحت التضاد، و(ك س) بالتناقض، وقد لخص علماء المنطق ذلك في مربع أسموه مربع تقابل القضايا.



وكل قاعدة من هذه القواعد الأربعة (التضاد والدخول تحت التضاد والتداخل والتناقض) تحكمها ضوابط دقيقة[1].

ب. **العكس المستوي:** وهو الانتقال من مقدمة واحدة إلى نتيجة واحدة، وذلك بتغيير وضعية الموضوع والمحمول، بحيث يصبح الموضوع محمولا والمحمول موضوعا، مع الحفاظ على كيف القضية الأصلية[2]، "ويصبح المقدم بدل التالي والتالي بدل المقدم في القضايا الشرطية"[3] وتحكمه قاعدتين:

قاعدة الكيف: يجب الحفاظ على كيف القضية الأصلية في النتيجة.

قاعدة الاستغراق: يجب أن لا يستغرق حد في النتيجة ما لم يكن مستغرقا في المقدمة الأصلية.

والأمثلة كثيرة:

*القضية الكلية السالبة: لا جزائري فرنسي (ك س) ← عكس ← لا فرنسي جزائري (ك س)

بعض الفرنسيين ليسوا جزائريين (ج س)

فالكلية السالبة تعكس مرتين: إلى جزئية سالبة وإلى كلية سالبة، لأنه لم يتم الإخلال بأي من القاعدتين، فقد تم الانضباط بقاعدة الكيف، وكذلك قاعة الاستغراق، فالكلية السالبة الأصلية تستغرق الموضوع والمحمول والكلية السالبة المعكوسة تستغرق أيضا الموضوع والمحمول، والجزئية السالبة تستغرق المحمول فقط وهو مستغرق في المقدمة الأصلية، وبالتالي فالعكس صحيح ومنتج.

*القضية الجزئية السالبة (ج س) لا تعكس أبدا، مثلا القضية: بعض المعادن ليس صلبا، لو عُكست إلى (ك س) أو (ج س) تم الإخلال بقاعدة الاستغراق، ولو عكست إلى (ك م) أو (ج م) تم الإخلال بقاعدة الكيف.

1-للاستزادة والتفصيل ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ، ص(155-176).

2- محمد علي أبو ريان وعلي عبد المعطي محمد. أسس المنطق الصوري ومشكلاته، ص217.

3- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص177.

*القضية الكلية الموجبة (ك م)، (كل تقي متدين) تعكس (بعض المتدينين أتقياء) (ج م) لأنه لو تم عكسها إلى كلية موجبة (ك م) (كل متدين تقي)، كان الإخلال بقاعدة الاستغراق حيث أن الحد (متدين) مستغرق في النتيجة وليس مستغرقا في المقدمة الأصلية، ولو عُكست إلى (ك س) أو(ج س) كان الإخلال بقاعدة الكيف واضحا.

*القضية الجزئية الموجبة (ج م) تعكس إلى جزئية موجبة (ج م) لأنها لو عُكست إلى (ك م) كان الإخلال بقاعدة الاستغراق، ولو عكست إلى (ك س) أو(ج س) كان الإخلال بقاعدة الكيف واضحا، فالقضية مثلا: (بعض المصريين مسيحيين) تعكس إلى (بعض المسيحيين مصريين).

والشيء نفسه بالنسبة للقضايا الشخصية، فقد نظر علماء المنطق في عمليات العكس في القضايا فوجدوا أن ما يفيد منها أحكاما صحيحة هي مجموعة من العكوس يبقى فيها الصدق في النتيجة كالصدق في الأصل، بشرط الحفاظ على قاعدة الكيف وقاعدة الاستغراق.

ج. تلازم الشرطيات: والشيء نفسه بالنسبة للقضايا الشرطية

*شرطية متصلة: إذا كان الأستاذ غائب فالطلبة لا يدرسون (أصل) تعكس

قد يكون الطلبة لا يدرسون إذا كان الأستاذ غائب (معكوسة)

وهنا أصبح المقدم (الأستاذ غائب) مكان التالي (الطلبة لا يدرسون) والعكس صحيح.

*"كلما اعتصم المسلمون بحبل الله تولاهم الله ونصرهم (أصل) تعكس

قد يكون إذا تولى الله المسلمين فقد اعتصموا بحبل الله"[1]

وقد أضاف العلماء قاعدتين أخريين للعكس؛ الأولى تتعلق بالحمليات "يجب أن لا تكون القضية التي يراد عكسها جزئية سالبة"، والثانية تتعلق بالشرطيات "يجب أن لا تكون القضية التي يراد عكسها شرطية منفصلة"[2].

يحتاج الباحث الناظر إلى العكس وما يقتضيه من قواعد للاستدلال المباشر في بعض الأقيسة العقدية التي يظهر وجه إنتاجها بالعكس، وكذلك في الحالة التي يُنتج فيها القياس نتيجة بينما المطلوب عكسه، وفي هذه الحالة يستخدم العكس لإثبات المطلوب.

2. الاستدلال غير المباشر: وهو بمثابة انتقال للفكر من الحكم بصدق أكثر من قضية، إلى الحكم بصدق قضية أخرى لازمة عن هذه المقدمات أو القضايا، ويظهر الحد الأوسط في المقدمتين ويختفي في النتيجة.

1-للاستزادة والتفصيل ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص180.

2-المرجع نفسه، ص183.

والقياس أحد أنواع الاستدلال غير المباشر، وهو بمثابة انتقال الفكر بصدق قضيتين (مقدمتين) إلى الحكم بصدق قضية ثالثة لازمة عنها.

والاستدلال غير المباشر قسمان: الاستنباط والاستقراء.

أ-الاستنباط وهو الذي ينتقل فيه الفكر من الكلي إلى الجزئي، ويعتمد على الاستنتاج العقلي الصرف المجرد.

ب-الاستقراء: وهو الذي يتخذ فيه الفكر طريقا عكسيا، وينتقل من الجزئي إلى الكلي، ويعتمد على الملاحظة والمشاهدة واستقراء الواقع، ثم الوصول منها إلى قوانينها العامة[1].

رابعا: أصالة الاستدلال الأصولي واختلافه عن استدلال أرسطو: يذهب على سامي النشار إلى أن علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين وعلماء الكلام، استخدموا منطقا خاصا بهم، يختلف كليا عن منطق أرسطو، وهذا المنطق الجديد هو منهج من مناهج البحث العلمي سارت عليه أبحاثهم، وكانت أميز صفاته أنه استقرائي واقعي، ينقسم إلى مبحثين؛ الأول هو مبحث الحدود والثاني هو مبحث الاستدلالات، على خلاف منطق أرسطو الذي هو منطق صوري مجرد، يقوم على ثلاثة مباحث؛ مبحث التصورات والحدود، ومبحث القضايا ومبحث الاستدلالات.

فالمنطق الذي أنتجه المسلمين ولد ونشأ في بيئة إسلامية ونضج تدريجيا حتى وصل "إلى يد الشافعي فأقامه علما متقن الأجزاء متناسق الأطراف، وفي كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانية، ثم انقسم إلى قسمين بعد الشافعي؛ علم الأصول الفقهي وعلم الأصول الكلامي، وفي كلا القسمين لم يتأثر أيضا بمنطق أرسطو حتى أتى القرن الخامس للهجرة، فمزج المسلمون المنطق الأرسطي بالأصول، وبهذا انتهى أو كاد ينتهي تفكير المسلمين المبدع في المنطق"[2].

وقد بدأ إمام الحرمين الجويني هذا المزج في مصنفه "البرهان"، وتبعه أبو حامد الغزالي، هذه هي البدايات الأولى للمزج ثم تلاه الذين تبعوا الغزالي، غير أن موقف المستشرقين حول علماء الأصول هو الذي ساد وانتشر، هذا الموقف الذي يعتبر "أن المتكلمين الأوائل كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو في جدلهم اللاهوتي"[3]، فهناك جزء كبير من تراث المسلمين لم يصلنا، خاصة القرون الهجرية الخمسة الأولى، فالذين نقدوا ونقضوا المنطق كثر، منهم: أبو بكر بن الطيب في كتابه "الدقائق"، وابن النوبختي في كتابه: "الآراء والديانات"، وأبا علي الجبائي وأباهاشم والقاضي عبد الجبار وأبو العباس الناشئ المعتزلي وابن حزم وغيرهم كثير.

1- المرجع نفسه، ص213-214.

2- النشار علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. (دط، 1404هـ-1984م)، ص91.

3- المرجع نفسه، ص92.

وقد رأينا كيف أن دخول منطق أرسطو أفرز ثلاثة اتجاهات؛ اتجاه قَبِل المنطق الصوري كما هو، واتجاه رفضه كما هو، واتجاه درسه دراسة علمية وجرده من أصوله الثقافية والعقدية واستفاد منه كآلة ووسيلة معرفية، وأكثر المستفيدين منه الشاطبي في كتابه "الموافقات"، وقد جاء محمد حسن حبنكة الميداني واجتهد في إعطاء صورة ناضجة عن المنطق في صورته الممزوجة في كتابه "ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة"[1]، بحيث يمكن الاستفادة منه في بناء الدرس العقدي، وقد حاول هو بناء الدرس العقدي بهذه الصورة الاستدلالية في كتابه "العقيدة الإسلامية وأسسها"[2]، وغن كان هذا المصنف الأخير سابق من حيث النشر للكتاب الأول.

أ. الفرق بين الحد في الاستدلال الأصولي والحد في الاستدلال الأرسطي: إذا كان التحديد يتوقف على الغرض منه؛ حصر الذاتيات أو مجرد التمييز كيفما اتفق، فإن أرسطو غايته من الحد حصر الذاتيات، فكان الشرط عنده أن يكون الوصف خاصا، فالحد فائدته تصوير الماهية، أما عند الأصوليين فغايتهم من الحد مجرد التمييز، "فالحد هو القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره، فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه"[3]، من هنا اتضحت له الفروق الأساسية بين المنطقين فيما يخص الجزء الأساسي وهو بناء المفاهيم، فأرسطو يسعى إلى وضع صورة في الذهن بغض النظر عن وجودها في الواقع، لا يهمه إن حقيقية أو غير حقيقية، من خلال التركيب بين الهيولى والصورة بوَاسِطَةٍ هي العلة، أي بطريقة التعريف بالكليات الجوهرية (الجنس والفصل) (المادة والصورة).

أما عند المسلمين فالتحديد في غاية السهولة، فهو تفصيل ما دل عليه اللفظ إجمالا لغاية هي تمييزه عن غيره من الألفاظ المشابهة والمقاربة له، ولهذا "أنكر البعض من علماء الأصول أن يتكون الحد من أي نوع من أنواع الماهيات، وهؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظيا بحتا، والبعض الآخر يرى أن الحد يتكون من ماهية اعتبارية فيحدث الفرق بين المحدود وغيره بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره"[4].

"وقد أدى عدم قبول الأصوليين لكرة العلل في مبحث الحد وفي غيره من الأبحاث إلى تعارض فكري شديد بينهم وبين المنطق الصوري، كما أدى إلى مهاجمة الفلاسفة وعلى الأخص ابن رشد"[5].

1- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع. (ط1، 1414هـ-1993م).

2- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. العقيدة الإسلامية وأسسها. دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع. (ط2، 1399هـ-1979م).

3- النشار علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ص101.

4- نفسه، ص104.

5- نفسه، ص106.

إذن الحد عند علماء المنطق الأرسطيين، يفيد تصور المنطوق بعد أن لم يكن، فالحد الحقيقي هو ما اشتمل على مقومات الشيء المشتركة والخاصة، فهو يتوقف على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح؛ إيراد الجنس أولا ثم الفصل ثانيا (حسب الكليات الخمس أو المقولات العشر) [1].

وقد أدى إبطال علماء الأصول للعلة -حسب على سامي النشار- إلى النتائج التالية:

1-الفصل الواحد بالنسبة إلى نوع واحد قد يكون جنسا له.

2-اقتران الفصل بجنسين وذلك في الماهية المركبة من حدين كالحيوان والأبيض؛ فالحيوان يصدق على البيض وغيره، والأبيض يصدق على الحيوان وغيره.

3-تعدد الأنواع.

4-تعدد الفصول؛ أول ثاني ثالث.. أما بالنسبة لأرسطو لو تعددت الفصول تعددت العلل.

ب. الفرق بين الاستدلال الأصولي والاستدلال الأرسطي: أما بالنسبة لمبحث الاستدلالات، فقد تأكد لسامي النشار، أن المسلمين وصلوا إلى فكرة القياس قبل أن ينتقل إليهم المنطق الأرسطي، وتبين له الفرق بين القياس الأصولي وقياس التمثيل الأرسطي من حيث أن؛

1-القياس الأصولي اعتبره كل الأصوليين المتقدمين موصل إلى اليقين، أما التمثيل الأرسطي لا يفيد إلا الظن.

2-أرجع علماء الأصول القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين:

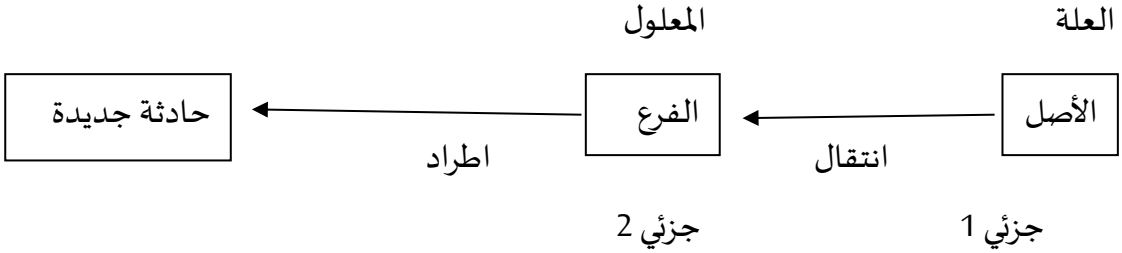
الأولى: فكرة العلية وتتلخص في أن لكل معلول علة، إن الحكم يثبت في الأصل لعلة كذا، مثال: حكم التحريم في الخمر معلول بالإسكار.

الثانية: فكرة الاطراد في وقوع الحوادث، وتفسيره؛ أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابها، أي القطع بأن العلة علة الأصل موجودة في الفرع، فإذا وجدت أنتجت المعلول نفسه[2]، مثال: إذا وجد الاسكار في الخمر وجد التحريم، ثم إذا وجد الاسكار بشراب آخر تم الجزم بوجود التحريم فيه، وهاتين الفكرتين أقام عليهما الفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت ميل استقراءه العلمي[3].

1- نفسه، ص103، الكليات الخمسة في منطق أرسطو هي؛ (الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام)، والمقولات العشر لخصها علماء المنطق العرب في البيت الشعري؛ (زيد الطويل الأسمر بن مالك ***في البيت بالأمس كان متكئا***في يده سيف لواه فالتوى: زيد: الجوهر، الطويل: الكم، الأسمر: الكيف، بن مالك: الإضافة، في البيت: المكان، بالأمس: الزمان، كان متكئا: الوضع أو الحال، في يده سيف: الملك، لواه: الفعل، فالتوى: الانفعال..

2- علي سامي النشار. مناهج البحث، ص112.

3- نفسه، ص113.



والقياس عند الأصوليين نوعان:

الأول: يقوم على أساس الارتباط العرضي. الثاني: يقوم على أساس الارتباط العلي.

الأول ظني صحة القياس فيه تقوم على صفات عرضية، إذا لاح بعض الشبه على الجزئين، لا يمكن اعتماده علما.

أما القسم الثاني، فهو الذي أخذ به عامة الأصوليين، يتكون من أربعة أركان:

الأصل: ما عرف بنفسه، ما بني عليه غيره.

الفرع: ما تفرع على غيره.

العلة: هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

الحكم: هو ثمرة القياس، والمراد به ما ثبت للفرع، بعد ثبوت ثبوته في الأصل[1].

ولما كانت غايتنا هي بيان مناهج الاستدلال في العقائد الإسلامية، فإننا لا نبحث فيما وضع الأصوليون في الركنين الأول والثاني (الأصل والفرع) من شروط لأنها تعود في معضمها إلى مسائل فقهية، كما أن البحث في (الحكم) خاص بالمسائل الكلامية، بقيت (العلة) وهي الأساس هنا، تناولها النشار من جهات ثلاثة: شروطها ومسالكها وقوادحها.

1-شروط العلة: أ- أن تكون العلة مؤثرة في الحكم، لأن الحكم معلول لها، فإن لم يكن لها ثمة تأثير فيه خرجت عن كونها علة.

ب-أن تكون العلة وصفا منضبطا غير مضطرب.

ج-أن تكون العلة مطردة (كما وجدت العلة وجد الحكم، طريقة التلازم في الوقوع).

د-أن تكون العلة منعكسة (التلازم في الغياب).

2- مسالك العلة: وجود قوانين تحقق الجامع بين الأصل والفرع، وهي ليست طرق لإثبات العلة، بل هي علل جامعة، وهي قسمان:

أ-أدلة نقلية: القرآن والسنة والإجماع.

1- علي سامي النشار. مناهج البحث، ص114.

ب-أدلة عقلية: وهي السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد والدوران وتنقيح المناط، ثم طرق أخرى ضعيفة[1].

ج. من أسباب سيادة المنطق الأرسطي.

منذ أن تأسست الدولة الأموية تم عزل العلماء الذين تشربوا من المدرسة النبوية والمدرسة الراشدية عن شؤون الأمة العامة وحصروهم في الشؤون الفردية، "لو تمعنا في تاريخ سيرة علماء الأمة لرأينا أثر التسلط السياسي القبلي والشعوبي على مقاليد الأمة بعد هزيمة ورثة مدرسة المدينة وعزلهم عن شؤون الأمة العامة وصرفهم إلى شؤون الأفراد (الذكر –التصوف-، والأحوال الشخصية)، فإننا نجد أن رأس جيل المدرسيين الإمام أبا حنيفة النعمان، صاحب مدرسة الرأي، كان القرآن الكريم والرأي والتدبر في القرآن الكريم وحكمة تنزيل النبوة على الزمان والمكان هما عمدة منهجه الفكري واكتفى في الجملة من الاستدلال بالنزر اليسير من روايات سنة الرسول ρ"[2]، وبهذا فإن أبو سليمان لا يدعوا إلى ترك الحديث النبوي الصحيح والتخلي عنه تماما، وإنما يريد أولا بناء النظام المعرفي والرؤية الكونية الإسلامية نظريا من القرآن الكريم اللا زماني واللا مكاني، ثم إذا تعلق الأمر بالتطبيق الواقعي يتم الاقتداء بالتجربة النبوية، فهي مسألة منهجية لا أكثر ولا اقل، لأن الأجيال التي جاءت بعد هذه الحقبة نزعت إلى تقديس الأحاديث إلى درجة ترك القرآن الكريم وهجره.

- **ظهور مصطلح العقيدة:** مصطلح العقيدة ظهر مع جيل المدرسيين وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة النعمان الذي حوصر من طرف الحكم الأموي ضرورة الرجوع إلى الحقبة النبوية والحقبة الراشدة وإلى الإمام أبو حنيفة النعمان لفحص ماذا حدث بالضبط كيف ظهر التصوف ما حجم الضغط الذي مارسه الأمويون وأعوانهم الفرس والرومان كيف نجح الأمويون في تبني النظام المعرفي المادي؟ وفحص النظام المعرفي عند ابو حنيفة النعمان لأنه أول الفقهاء الأربعة وهو أكثر فهما وفقها وتمسكا بالمنهج القرآني من أحمد بن حنبل الذي أستند كثيرا إلى الأحاديث حتى الضعيف منها.

- عزلة العلماء والاتكاء على التراث وعجز العقل عن فعل التجديد

"وذلك بفعل تأثير طول عزلة العلماء وضعف معارفهم العلمية في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية وسواها، فتكون النصوص التطبيقية التاريخية التطبيقية التاريخية التراثية أداة حاضرة ومخرجا سهلا لعجز الفكر وعدم توليد فكر التجديد والاجتهاد"[3]، يتضح منذ قيام الدولة الأموية وملابسات قيامها سبب عجز العقل ولجوئه الدائم إلى التراث.

1- نفسه، ص120.

2-أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطق الأساس للإصلاح الإنساني**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2014م، ص51.

3-أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطق الأساس للإصلاح الإنساني**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2014م، ص52-53.

- أسباب عجز العلاقة العقلية والفكرية مع القرآن الكريم

-الاهتمام بجمع الحديث لم يكن للإفادة منها بقدر ما كان لإضفاء القداسة عليها لمن سيأتي بعد ذلك في عهود التقليد.

- ضعف القدرة على الاجتهاد والتجديد.

- عدم القدرة على تنزيل المفاهيم القرآنية على متغيرات الواقع في الزمان والمكان.

- طول عزلة العلماء.

- ضعف المعارف العلمية للعلماء في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية وسواها.

اللجوء إلى النصوص التراثية كمادة جاهزة ومخرجا سهلا.

"كل ذلك أسهم في مزيد من ضعف العلاقة الفكرية بالقرآن الكريم والرؤية القرآنية الكونية الحضارية، والقدرة على التعامل المفاهيمي الكامن فيها وتنزيلها على الواقع المتغير والمتطور (عامل الزمان والمكان) ليُورث هذا القصور الأمة غبشا في الرؤية انتهى بجمهور علماء الأمة إلى التركيز على شؤون "الذكر" الذي أطلق عليه "العبادات" في حين أن جميع أفعال المسلم إذا صح القصد منها هي كلها عبادة، وكذلك التركيز على "قوانين" الأحوال الشخصية وفتاوى المعاملات والعقود الفردية والتجارية التي هي في جل الأحوال تكرار بمفهوم لغوي سالف ما جرى منها ولم يبق للشأن العام وإدارة شؤون الأمة ومصالحها العامة في الجملة إلا قليل من كتب النصح وخاصة النصح بالعدل والمهداة إلى من لا يسمع من سلاطين الاستبداد والغضب فلا غرابة بعد هذا أن تتشوه الرؤية الكونية الإسلامية لتترك المسلم من دون مرشد ولا دليل إيجابي محرك في معنى حياته وغاية هذه الحياة المتطورة بكل أبعادها وعلاقاتها وطاقاتها وقدراتها وتحدياتها، ولتعم ظاهرة عدم التوازن في طروحات هذه الرؤية وتشوهها، والمبالغة في خطابات التهديد والوعيد والترهيب، بفرضية حتمية جهل الناس والذي أصبح المقصود بهم المسلمين وحتمية ضعف إيمانهم ونزوعهم إلى الشر والعصيان، وهي خطابات وفرضيات تمكن السلطان والحكام من القيام بدور الوصاية الجائرة على الأمة وارتداء ثوب القداسة الزائف، والتي عبر عنها الخليفة العباسي المنصور بأنه "خليفة الله في الأرض" وبالتالي أصبحت الخطابات الإسلامية كأنها تهدف إلى "إلغاء الذات" و"إلغاء العقل" وتمكين الخضوع والخنوع لوصاية سلاطين الغضب المستبدين المفسدين وأعوانهم وزبانيتهم وذلك بإهدار حق الأمة الأصيل في الوصاية على الحاكم (السلطان) في وجوب سعيه لمصالح

جماعتها وإمضاء قرار شوارها ورقابتها"[1]، "خطاب النبي لأصحاب كان خطاب حب وإعزاز وتكريم وذكر لمناقبهم ومزاياهم وتقدير لشخصياتهم وإسهاماتهم وليس خطاب تحقير أو ترهيب أو تسفيه أو إذلال"[2].

[1]-أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطق الأساس للإصلاح الإنساني**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2014م، ص53.

[2]-أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطق الأساس للإصلاح الإنساني**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2014م، ص54.

المحاضرة:4

المحور الثاني: منهج الاستدلال في القرآن الكريم

أرشد الله سبحانه وتعالى عباده إلى القياس في غير موضع من كتابه الكريم "فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلا والثانية فرعا عليها، وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات، وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السماوات والأرض وجعله من قياس الأَوْلى، وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم، وضرب الأمثال وصرفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلا تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم"[1].

وقال تعالى: **(وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ)** (العنكبوت:43)، فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل، وقد ركز الله فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما"[2].

وبداية من هذه اللحظة نستغني عن لفظ القياس ولفظ الاستدلال ونستعمل لفظ الميزان، لأن القياس الصحيح هو الميزان، فالأولى أن نسميه بالاسم الذي سماه الله به، قال تعالى: **(لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ)** (الحديد:25)، وقال أيضا: **(اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ)** (الشورى:17)، وقال أيضا: **(وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ)** (الرحمن:7)، فالميزان يدل على العدل والآلة التي يعرف بها العدل وما يضاده، "وهو اسم مدح واجب على كل واحد في كل حال بحسب الإمكان، بخلاف اسم القياس فإنه ينقسم إلى حق وباطل وممدوح ومذموم، ولهذا لم يجئ في القرآن مدحه ولا ذمه، ولا الأمر به ولا النهي عنه، فإنه مورد تقسيم إلى صحيح وفاسد، والصحيح هو الميزان الذي أنزله مع كتابه"[3].

وحتى يكون هذا الاستغناء مبررا ومنطقيا نقف عند مفهوم المنهج والمنهجية والفرق بينهما وعلاقتهما بالنظام المعرفي وبالاستدلال، فنكون بذلك قد بينا سبب إحلال مصطلح واحد هو "الميزان" مكان أربعة مصطلحات هي المنهج والمنهجية والاستدلال والنظام المعرفي.

1- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص101.

2- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص101.

3- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص103.

الأصول المعرفية للمنهج

أ-المنهج في القرآن الكريم: وردت كلمة "منهج" مرة واحدة في القرآن الكريم برسم "منهاج" في قوله تعالى: **(وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)** (المائدة:48)، وإذا رحنا نتلمس معناها عند المفسرين في هذه الآية الكريمة، سنجده يعني: السبيل والسنة والطريق الواضح البين والسهل، والطريق الواسع، فقد ورد عند ابن كثير أن: المنهاج هو "السبيل والسنة والطريق الواضح والسهل"[1]، أما عند محمد الطاهر ابن عاشور فاعتبر أن "المنهاج: هو الطريق الواسع... فمنهاج المسلمين لا يخالف الاتصال بالإسلام، فهو كمنهاج المهتدين إلى الماء، ومنهاج غيرهم منحرف على دينهم، كما كانت اليهود قد جعلت عوائد مخالفة لشريعتهم، فذلك كالمنهاج الموصل إلى غير المورود، وفي هذا الكلام إبهام، أريد به تنبيه الفريقين إلى الفرق بين حاليهما، وبالتأمل يظهر لهم"[2]، وورد المعنى نفسه في تفسير المنار، لكنه ركز وفصل أكثر في نسخ الشرائع لبعضها واعتبر هذه الآية **(لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)** "نص في أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا مطلقا، سواء كانت اللام في قوله: **(لِكُلٍّ جَعَلْنَا)** للاختصاص الحصري أم لا"[3].

والمعنى نفسه يدل عليه هذا اللفظ في الحديث النبوي الشريف، فقد ورد في أحاديث كثيرة نذكر منها (حدثنا محمد بن المثنى العنزي حدثنا معاذ بن معاذ حدثنا عبد الله بن عون عن محمد بن سيرين عن قيس بن عباد قال كنت بالمدينة في ناس فيهم بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فجاء رجل في وجهه أثر من خشوع فقال بعض القوم هذا رجل من أهل الجنة هذا رجل من أهل الجنة فصلى ركعتين يتجوز فيهما ثم خرج فاتبعته فدخل منزله ودخلت فتحدثنا فلما استأنس قلت له إنك لما دخلت قبل قال رجل كذا وكذا قال سبحان الله ما ينبغي لأحد أن يقول ما لا يعلم وسأحدثك لم ذاك رأيت رؤيا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقصصتها عليه رأيتني في روضة ذكر سعتها وعشبها وخضرتها ووسط الروضة عمود من حديد أسفله في الأرض وأعلاه في السماء في أعلاه عروة فقيل لي ارقه فقلت له لا أستطيع فجاءني منصف قال ابن عون والمنصف الخادم فقال بثيابي من خلفي وصف أنه رفعه من خلفه بيده فرقيت حتى كنت في أعلى العمود فأخذت بالعروة فقيل لي استمسك فلقد استيقظت وإنها لفي يدي فقصصتها على النبي صلى الله عليه وسلم فقال تلك الروضة

1- أبي الفداء إسماعيل بن كثير. تفسير القرآن العظيم. ج2، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع. (ط3، 1423-2002م)، ص67.

2- محمد رشيد رضا. تفسير المنار. ج6، القاهرة: دار المنار. (ط2، 1367ه)، ص414.

3- محمد الطاهر ابن عاشور. تفسير التحرير والتنوير. ج6، تونس: الدار التونسية للنشر. (دط، 1984م)، ص223.

الإسلام وذلك العمود عمود الإسلام وتلك العروة عروة الوثقى وأنت على الإسلام حتى تموت قال والرجل عبد الله بن سلام) [1].

ب- المنهج في معاجم اللغة العربية: في معاجم اللغة العربية لا يختلف مضمون معنى هذا اللفظ عما وجدناه في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فقد ورد في لسان العرب؛ "نهج طريق نهج؛ بين واضح، وهو النهج... والجمع نهجات ونُهُجٌ ونُهُوجٌ، ... والمنهاج كالمنهج: وهو الطريق البين الواضح"[2]، وهذا المعنى موجود في أغلب المعاجم العربية، وقد ذهب جميل صليبا إلى أن "جميع الكتب التي سميت بهذا الاسم –منهاج أو منهج- تشير إلى معنى المنهج أو المنهاج عند مؤلفيها، هو الطريق الواضح والسلوك البين والسبيل المستقيم"[3]، وميز الكفوي بين المنهاج والمنهج من حيث أن المنهج هو "الوجه الواضح الذي جرى عليه الاستعمال" والمنهاج "الطريق الواضح"، فالمنهج هو الدين وهو الشرعة وما ورد به القرآن الكريم، والمنهاج هو الدليل وهو ما وردت به السنة العطرة، واستند في ذلك إلى تفسير ابن عباس لقوله تعالى: **(لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)** (المائدة:48)، حيث يعتقد أن الآيات الكريمات نزلت بسبب قضية القصاص وقضية الرجم بين اليهود وتحاكمهم في ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم[4].

إذن فالمنهج في العربية هو الطريق البين الواضح الواسع والسبيل المستقيم.

ج- المنهج وتقلباته الاصطلاحية: شهد لفظ "المنهج" تقلبات عديدة حين أضيفت إليه الدلالات الاصطلاحية، نتيجة محوريته في البناء المعرفي والتدافع الحضاري؛ فقد رسخ في الأذهان أن المنهج هو المنهج العلمي التجريبي الذي ظهر في عصر النهضة الأوروبية، على يد الإنجليزي (فرونسيس بيكون) الذي وضع في القرن التاسع عشر الميلادي كتابه الشهير "الأرغانون الجديد"، ويعني به منهج البحث التجريبي الذي عارض به أرسطو في كتاب "الأرغانون" القديم.

ويتلخص مضمون الكتابين في أن أرسطو حاول تفسير الظواهر الطبيعية مستخدما القياس النظري المجرد، لاعتقاده أن المشاهدة الحسية والتجربة المادية لا تحقق اليقين، وهذا بالطبع أدى إلى نشأة الفلسفة النظرية عند اليونان، وتطور العلوم النظرية البحتة في عهد فيثاغورس وأقليدس.

1- صحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة. من فضائل عبد الله بن سلام. رقم الحديث 2484.

2- ابن منظور محمد. لسان العرب. تحقيق عبد الله علي الكبير. القاهرة: دار المعارف. ص4554، والمعاني نفسها وردت في القاموس المحيط للفيروز آبادي: بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. (ط8، 1426هـ-2005م)، ص208.

3- جميل صليبا. المعجم الفلسفي. ج2، .بيروت: الشركة العالمية للكتاب ش م للطباعة والنشر والتوزيع. (د ط، 1414هـ-1994م)، ص435.

4- عبد العزيز بن عبد الله الحميدي. تفسير ابن عباس ومروياته. مكة: مركز البحث العلمي في التراث الإسلامي، جامعة أم القرى. (دط، دت)، ص340-341.

من ناحية أخرى قال بيكون: أن المنهج العلمي يبدأ بمرحلة التاريخ الطبيعي، ومنها يشرع الباحث في جميع المشاهدات التي لها صلة بالظواهر المراد البحث عن قانونها، ثم يعمد بعد ذلك إلى تبويب الشواهد التي يفسر من خلالها تلك الظواهر.

"يتضح إذن أن كلا المنهجين الذين قال بهما أرسطو وبيكون، بعيدان عن المنهج التجريبي بمفهومه الحالي، ويرى البعض –خاصة علي سامي النشار- أن بيكون تأثر في منهجه بطرق البحث التي سار عليها علماء الحضارة الإسلامية في دراساتهم التجريبية، إلا أن نظريته تقصر البحث العلمي على المشاهدة والتجربة، وجمع المشاهدات ونتائج التجارب... وهذه الطريقة تحصر تفكير الباحث في مجرد جمع الوقائع المشاهدة"[1].

وقد أدى الاستلاب الحضاري وهيمنة المفاهيم الغربية، إلى اعتبار كلمة منهج[2] هي ترجمة للكلمة méthode الفرنسية ونظائرها في اللغة الأوروبية، والتي ترجع في النهاية إلى الكلمة اليونانية méthodos وهي كلمة استعملها أفلاطون بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة، كما استعملها أرسطو في أحيان كثيرة بمعنى البحث.

وتم حصر مفهوم المنهج في نشأته وتطوره ومساره ومآله، بالتجربة التاريخية الأوروبية وخصوصا بعصر النهضة وبأعمال ديكارت Descartes وبالأعمال المنطقية لـ Molina وNunez وZabarella وهي الأعمال التي -في اعتقادهم- مهدت للمحاولة الواضحة التي قام بها Ramus وفرنسيس بيكون، ثم محاولات جماعة "منطق بور رويال"، وغدا المنهج مجموعة من القواعد العامة المصاغة من أجل الوصول إلى الحقيقة.

ولما كانت الحضارة إنسانية ليست ملكا لشعب دون غيره، فإن المسلمين في استئنافهم للدور الحضاري، تفاعلوا مع المساهمات العلمية لثقافات الشعوب التي سبقتهم عن طريق الترجمة، وصرحوا بما ترجموه، تحليا بالأمانة العلمية، كترجمة "سند هند الكبير" للفلكي الهندي (براهما جوبتا)، وكتاب "أصول الهندسة " لإقليدس، وكتاب "المجسطي" لبطليموس، و"الأورغانون" لأرسطو...، ودرسوها دراسة نقدية فاحصة، واستوعبوا ما فيها قبل تنقيحها وترتيب علومها وشرحها والتعليق عليها، ثم تجاوزها بإنتاجيات معرفية جديدة.

أما الغربيون فلم يصرحوا بمنقولاتهم وترجماتهم، قديما في الحقبة اليونانية وحديثا في عصر ما قبل النهضة الأوروبية، أي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي، وجاءت نقولهم وترجماتهم سرية، لم تنسب إلى أصحابها الأصليين، وقد بدأت الأبحاث تصدر تباعا، من طرف المسلمين ومن طرف الغربيين أنفسهم، تؤكد هذا الحكم؛ فقد كتبت زيغريد هونكا كتاب: "شمس العرب تسطع على الغرب"، وكتب (جورج جي أم جيمس) كتاب "التراث المسروق الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة"، وكتب (مارتن بارنال) كتاب "أثينا

1- أحمد فؤاد باشا. التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة. القاهرة: دار المعارف، (ط1، 1403هـ-1983م)، ص44.

2- طالع على سبيل المثال لا الحصر:- عبد الرحمن بدوي. مناهج البحث العلمي. الكويت: وكالة المطبوعات. (ط3، 1397هـ-1977م)، ص3-5.

السوداء: الجذور الأفرو آسياوية للحضارة الكلاسيكية" في جزئين، وكتب جورج سارتون "العلم القديم والمدنية الجديدة"، وغيرها من الدراسات العلمية الكثيرة التي حطمت أسطورة المعجزة اليونانية.

في مقابل هذا يمكن التعرف على الإنتاج العلمي الغزير للمسلمين بالرجوع إلى كتب التراجم المصنفة علميا، حيث يوجد للأطباء تراجمهم وللأدباء معاجمهم وللعلماء والفقهاء طبقاتهم وسيرهم، كما يمكن الرجوع إلى التصنيفات الزمنية مثل كتاب "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" وكتاب "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع" و"الكواكب السائرة في تراجم علماء المائة العاشرة" و"خلاصة الأثر في تراجم علماء القرن الحادي عشر" و"سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر"، وغيرها.

د- **المنهج والمنهجية وعلاقتهما بالنظام المعرفي:** إذن فالمنهج يرتبط "بأنموذج النظر"[1] الحضاري، لأن كل ثقافة تريد أن تستأنف الدور الحضاري، لابد وان تكون لها منهجية محكمة تتبعها، ورؤية كونية ناضجة وواضحة، توجهها نحو غاية معينة، لهذا فإن مفهوم المنهج لا يخرج عن المعنى اللغوي وهو الطريق البين والسبيل المستقيم، واختلاف الرؤى الكونية هي التي تحدد الموقف حول معنى الطريق البين والسبيل المستقيم، أما آليات تطبيق المنهج فإنها تتخلل جميع مظاهر الثقافة وكل منتجات الحضارة، سواء كانت مادية أو معنوية، وتظهر أكثر في العلم، لأن كل شعبة علمية لها خصائصها، وهذه الآليات التطبيقية بتوجيه الرؤية الكونية، هي التي تحدد مصير المنهج (الطريق)؛ فالاستقراء التجريبي استخدمه العلماء المسلمين في مختلف الشعب العلمية برؤية محددة أفضت بالعلم إلى توجه أخلاقي حضاري، واستخدمه الغرب في نهضته الحديثة برؤية أخرى أدت به إلى توجه مادي إلحادي لا أخلاقي.

لهذا فإن كل محاولة تتغيا النهضة والبناء الحضاري، والتجديد، والإصلاح... وكل ثورة علمية، لابد لها من "أنموذج نظر جديد" بمنهجية جديدة، ورؤية كونية جديدة، تتجاوز عثرات المنهجيات والرؤى السابقة[2].

1- يعرف طه عبد الرحمن الأنموذج بقوله: "نستعمل "الأنموذج" بمعنى غير معنى "النموذج"، ولو أنهما مشتقان من أصل لغوي واحد؛ فالنموذج عبارة عن المثال بمعنى الطراز، ومقابله الانجليزي هو "Model" أو "Pattern"، في حين نقصد بالأنموذج على وجه الإجمال، منهجية متبعة ورؤية محددة للعالم، فمثلا نظرية نيوتن في الجاذبية أنموذج، ونظرية أينشطاين في النسبية أنموذج آخر، ومقابله الانجليزي هو "Paradigm""، أنظر كتابه: بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. (ط2، 2014م)، ص30. وكذلك كتابه: سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع. (ط1، 2015م)، ص11.

2- لا يمكن هدم "أنموذج نظر" قديم، إلا إذا ظهرت فكرة تؤسس "لأنموذج نظر" جديد، والفكرة لا تسبح في الفراغ وإنما تسبح في فلك من الأفكار التي هي من نفس جنسها، فإذا ظهرت هذه الفكرة الرئيسة أو (المفهوم المظلة)، فستستقطب كل الأفكار والمفاهيم التي هي من جنسها ويتأسس "أنموذج النظر الجديد"، فانهدام نموذج بطليموس كان بفكرة "دوران الأرض"، لهذا فإن أصحاب النماذج الجديدة، نجدهم إما ينادون بتجديد المنهج وإما يؤسسون لرؤية كونية جديدة أو يسعون إلى تفعيل رؤية كونية قديمة أثبتت فعاليتها في وقتها، أو بهما معا، ونأخذ على سبيل المثال لا الحصر: الطيب برغوث والسننية وهو يعتقد أنها تؤسس لرؤية كونية جديدة، طه عبد الرحمن وشروعه المنهجي حيث يعتقد أنه يؤسس لأنموذج فكري جديد، عبد الحميد أبو سليمان وكتابه "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية"، إيدغار موران في كتابه "المنهج"، ألان تورين في كتابه "براديغما جديدة لفهم عالم اليوم"...إلخ.

فهناك فرق كبير بين المنهج الذي هو مجموع الخطوات والقواعد التي يتبعها الباحث للوصول إلى نتيجة تمثل ثمرة عمليته البحثية، وبين المنهجية التي هي موضوع معقد في طبيعته نظرا لتعدد أبعاده، وتنوع زوايا النظر إليه، واختلاف الرؤى والمنظورات عند التعامل معه، "ولكونه الموضوع الأساسي في بنية أي نسق معرفي والمقدمة الضرورية لتأسيس أي علم من العلوم، والشروط اللازمة لسلامة التفكير ودقة البحث وإصابة النتائج والخلاصات"

هـ-أنواع المناهج

والحقيقة أن هناك منهجين كبيرين، منهج ينزل من السماء إلى الأرض، ينطلق من الكل إلى الجزء، ويبدأ مما هو موجود من ثوابت وأصول ونصوص، وعن طريق الاستنباط يصل إلى أحكام جزئية تفيد الإنسان في حياته اليومية المعيشة، وكلما كانت هذه النصوص والثوابت والأصول صحيحة كانت الحياة البشرية سعيدة، وكلما كانت النصوص محرفة وغير ثابتة وليس لها أصل، كانت الحياة البشرية شقية وتعيسة.

ومنهج يصعد من الأرض إلى السماء، وهذا هو الاستقراء، غير أنه إذا كان مسلحا وموجها بكليات المنهج الأول، فسيصل إلى غايته، أما إذا انطلق انطلاقة صفرية، فسوف يخلد إلى الأرض، يتيه ويظل سواء السبيل ولا يستطيع أن يبلغ إلى السماء، وكل صنف من العلوم يستخدم منهج من هذين المنهجين حسب طبيعة شعبته، بحيث لا يمكن الفصل بين هذه الشعب وهذين المنهجين، لأنها تنبثق كلها من سراج واحد هو التوحيد، فعلم أصول الفقه يستخدم منهج الاستقراء والاستنباط بمختلف مسالكهما، وعلم العقيدة أيضا كيّف هذين المنهجين وعدلهما بمسالكهما بحسب ما تقتضيه المسائل الاعتقادية، والعلوم الطبيعية أيضا، فهناك تداخل عجيب بين المنهجين الاستقرائي والاستنتاجي في الممارسة العلمية والعملية[1].

أما ما يحصل الآن من تعديد وتنويع للمناهج، فهو تنوع وتعدد في الآليات المنهجية وليس في المناهج؛ فالنقد آلية، والوصف آلية، والتجربة آلية، والإحصاء آلية وهكذا...، لهذا فإن مفهوم المنهج اصطلاحا لا يخرج

1- وهذا ما دفع طه عبد الرحمن إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من المنهجيات: "المنهجية التكاملية المميزة لتراث المسلمين، والمنهجية التداولية المستخدمة في الصنعة الفلسفية الغربية، والمنهجية الحجاجية المتضمنة في الصناعة المنطقية"، طالع:- طه عبد الرحمن. سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع. (ط1، 2015م)، ص16. ويقوم المنهج التكاملي عنده على مسلمتان مضمونيتان هما؛ لا تفكير في التراث بغير معاناة بالغة، ولا هوية للذات بغير سند التراث. وأربع مسلمات منهجية؛ منها مسلمتان عامتان هما: لا إبداع في المضمون الفكري بغير استقلال في المنهج الإجرائي المتخذ، ولا استقلال في المنهج بغير الخروج من مرتبة استنساخه إلى مرتبة القدرة على استنباط نظيره. ومنها مسلمتان خاصتان هما: أن القول بمنهجية مأصولة لا يصح إلا إذا صدقه العمل بها، وأن الحقيقة لا تظهر إلا على يد اثنين على الأقل: أحدهما مدع والآخر معترض، ينتج عن المسلمتين المنهجيتين العامتين، أن المنهجية التكاملية هي منهجية تسديدية لا تجريدية إذ تجمع بين العلم والعمل، وأنها منهجية اعتراضية لا عرضية لأنها تطلب الاشتراك في طلب الحقيقة وفي الانتفاع بها، وأنها منهجية اعتبارية لا عبارية، لأنها تُحَكِّم اللوازم الأخفى والأبعد في الأخذ باللوازم الأظهر والأقرب" وهذه المسلمات هي التي أسس عليها طه عبد الرحمن كتابه: "تجديد المنهج في تقويم التراث"، أنظر: المرجع السابق، ص273.

عن المعنى اللغوي وهو الطريق أو السبيل، سواء كان استنتاجيا نازلا أو استقرائيا صاعدا أما تتبع المفاهيم الاصطلاحية للآليات المنهجية، فليس بالأمر الهين واليسير، لأن المنهج الواحد تجرى عليه التعديلات والتكييفات بحسب ما يقتضيه مسار الشعبة العلمية وخصوصية العالِم.

كما يمكن التمييز بين نوعين من المنهج، المنهج بمعنى الهدي القرآني الذي هو الصراط المستقيم، وهو في كلمة جامعة الدين الإسلامي، خاصة في جانبه ألاعتقادي، والمنهج بمعنى السبيل أو الطريق وهو نوعان: طريق الشكر والعمل الصالح، وهو طريق المتقين الذين أنعم الله عليهم، يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة، وينفقون مما رزقهم الله، ويؤمنون بالكتب المنزلة، ويوقنون بالآخرة، وهذا الطريق هو طريق الهدي والفلاح.

والطريق الثاني وهو طريق الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة، ولهم عذاب عظيم.

وخلاصة القول: فإن المنهج في شعبة علم العقيدة، كان في البداية مرتبط ارتباطا عضويا بالعمل، والشاهد على ذلك عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، لم تظهر فيه المتون العقدية، بقدر ما ظهرت العقائد كممارسة في حياتهم اليومية، فإذا شئنا أن نستنبط المنهج الذي مارسه السلف الصالح نجده في ثنايا الأحاديث الصحيحة، أو في تعامل المصطفى وصحابته مع الآيات الكريمة.

ثم بدأ بعد ذلك يرتبط بالاستدلال، حين توسعت رقعة الدولة الإسلامية وكثر أعداؤها وظهرت الانحرافات العقدية... فإذا شئنا أن نستخرج المنهج والآليات المنهجية المتمثلة في طرق الاستدلال، نرجع إلى المتون العقدية، وإلى ظروف وملابسات الانحرافات العقدية التي صنفت من أجلها هذه المتون، خاصة المتون المرتبطة بالمكان والأشخاص، ويبقى نموذج منهج سيدنا إبراهيم عليه السلام وآلياته الاستدلالية على العقائد الإسلامية هو النموذج المثالي الذي يمكن الاعتماد عليه كمقياس للموازنة في المناهج العقدية.

الأصول المنهجية

الدفعة القرآنية هي المنهاج

1-الدفعة: في اللغة العربية "دفع" الدال والفاء والعين، أصل واحد يدل على تنحية الشيء1، وإزالته بقوة2، والدَّفعَةُ: بالفتح المرّةُ الواحدة، أو انتهاء جماعة القوم إلى موضع بمَرّة3، والدُّفعَةُ: ما دُفع من سِقاءٍ أو إناء فأنصبَّ بِمَرَّةٍ4، "والدفع صرف الشيء قبل الورود، كما أن الرفع صرف الشيء بعد الورود، وإذا عُدِيَّ

1 - ابن فارس، أحمد. (1399هـ). معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج3، دط. بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص288.

2 - ابن منظور، محمد. لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، د.ت، د.ط، ص1394.

3 - الزمخشري، أبي القاسم. (1419هـ-1998م). أساس البلاغة تحقيق محمد باسل عيون السود، ط1. بيروت، دار الكتب العلمية، ص290.

4 - ابن منظور، محمد. لسان العرب ، ص1394.

(دفع) بـ (إلى) فمعناه الإنالة، نحو (فادفعوا إليهم أموالهم) (النساء:6)، وإذا عُدِيَّ بـ (عن) فمعناه الحماية (إن الله يدافع عن الذين آمنوا) (الحج:38)"1.

فالدُّفعة في العربية إذا ارتبطت بالقرآن الكريم والإنسان؛ تدفع هذا الأخير مرة واحدة فتمنحه قوة الحركة، بعد أن تُزيل عنه ما تراكم فيه من عناصر سلبية منعته عن الحركة، وتحميه من السوء، وتستمر في حمايته ما استمر القرآن في الدفع حتى يصل إلى غايته، وهنا يكمن معنى "الحياة"، فالإمداد القرآني هو الذي يعطي الحياة ويجعل الحركة مستمرة.

2- القرآنية: نسبة إلى القرآن، وهو التنزيل العزيز، ويعني الجمع لأنه يجمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض، فيقال: قرأت الشيء قرآنا أي؛ جمعته وضممت بعضه إلى بعض، وقد يعني الصلاة لأن فيها قراءة2، وبعيدا عن السجال الذي حصل حول معنى القرآن ولفظه3، "فإن الأمة من السلف أجمعت على أن القرآن الكريم كلام الله تعالى، وهو منتظم من الحروف والأصوات، ومؤلف ومجموع من سور وآيات، مقروء بألسنتنا، محفوظ في صدورنا، مسطور في مصاحفنا، ملموس بأيدينا، مسموع بأذاننا، منظور بأعيننا، ولذلك يجب احترام المصحف وتبجيله، حتى لا يجوز للمحدث مسه ولا القربان إليه، ولا يجوز للجنب تلاوته"4، والقرآن يشترط الطهارة لكي يغدق على المسلم بالمعرفة والفهم، لكن ليست الطهارة الجسدية فقط إنما الطهارة التزكوية الشاملة التي تؤدي إلى انفتاح القلب وصفاء العقل، للتدبر والتفكر والتأمل في آيات الأفاق والأنفس والهداية والتأييد.

فإذا ارتبط مصطلح القرآن بمصطلح الدفعة والإنسان: يزيد تلك الحركة والدفع والتطهير خاصية الضم والجمع، في بنيان مرصوص يشد بعضه بعضا، فتصبح الأمة كالجسد الواحد إذا اشتكى منها عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى.

3- الحياة: الحياة في اللغة العربية لفظ مشتق من "حَيِيَ" الحاء والباء والحرف المعتل، وهي أصلان: أحدهما خلاف الموت، والآخر الاستحياء الذي هو ضد الوقاحة5.

وفي الاصطلاح استعملت الحياة بدلالات مختلفة حسب القوى المتضمنة فيها، وهي القوة النامية، والقوة الحاسة، والقوة العاملة العاقلة، حيث يشترك الإنسان والحيوان والنبات في القوة النامية الناتجة عن البنية،

---

1 - أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي. (1419م). الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط2. بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، ص450.

2 - ابن منظور، محمد. لسان العرب ، ص1563.

3 - أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات ، ص720.

4 - الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات ، ص721.

5 - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ، ص288

وهي الجسم المركب من العناصر، على وجه يحصل في تركيبها مزاج معتدل، ويشترك الإنسان والحيوان في القوة الحاسة التي بها يسمى الحيوان حيوانا، وينفرد الإنسان بالقوة العاملة العاقلة وهي عبارة عن ارتفاع الغم وعلى هذا قال الله تعالى: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) (آل عمران:169)، أي يتلذذون في الحياة الأخروية الأبدية، التي يتوصل إليها بالحياة التي هي العقل والعلم1، والاختلاف يرجع إلى القوة النامية لأن هناك من يجعلها شرطا للحياة وهم المعتزلة والفلاسفة وهناك من يستثنيها ويجعلها شرطا هامشيا، لهذا كانت الحياة عند البعض "هي صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر"2، وعند البعض الآخر؛ "فهي عبارة عن قوة مزاجية تقتضي الحس والحركة"3 وعند غيرهم؛ "الحياة ما تصير به الجملة كالشيء الواحد في جواز تعلق الصفات بها"4.

إذن فلفظ الحياة يتضمن عدة قوى أهمها: القوة النامية والقوة الحركية والقوة الحاسة والقوة العاملة والقوة العاقلة العالمة، فإذا ارتبط هذا المصطلح بمصطلحي القرآن والإنسان، يضيف إليهما القوة العاملة والقوة النامية والقوة الحاسة فتزيد الأولى من نشاط الأمة وتُحيي لها منطقها العملي، وتزيد الثانية في نموها وتجعلها الثالثة تتحسس طريقها وتصغي إلى محركات التاريخ، وأكثر من هذا إذا ارتبطت الحياة بالقرآن الكريم يحيي فيها الاستحياء، الذي هو المدخل إلى شعب الإيمان.

4- الدفعة القرآنية الحية: يقول مالك بن نبي: "حتى إذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي كما يتوقف المحرك عندما يستنفذ آخر قطرة من الوقود"5، فالقرآن الكريم هو الذي أعطى للمجتمع العربي الدفعة الأولى لتحريكه حتى تحول إلى أمة، فإذا توقفت هذه الرياح التي منحته هذا الدفع تكون نهاية "دورة" وهجرة "حضارة" إلى بقعة أخرى تبدأ فيها دورة جديدة، لتركيب عضوي تاريخي جديد، (وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا) (الفرقان:30)، فبهجران القرآن يتوقف إشعاع الروح فيخمد إشعاع العقل وتتبدد آثاره فيفقد العلم كل معناه ويفقد الإنسان تعطشه للفهم وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة وقوة الإيمان، فتلتهمه الثقافة الغربية، كما يلتهم الوحش فريسته، وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام هذا المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية الذي هو الإيمان عن طريق الدفعة القرآنية الحية والتدرج في منازل السائرين ومراتب الإسلام من التجربة الإسلامية التي تحيي في الإنسان الرجولة والمروءة إلى التجربة الإيمانية

---

1 - الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات ، ص406

2 - الجرجاني، الشريف .(د ت). معجم التعريفات تحقيق محمد صديق المنشاوي، دط. القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، ص83

3 - الكفوي، المصدر السابق، ص406

4 - العسكري، أبو الهلال. (د ت). الفروق اللغوية تحقيق محمد إبراهيم سليم،، دط. القاهرة، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، ص102

5 - بن نبي، مالك. (تصوير 1406هـ-1986م عن ط 1981م). وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دط. دمشق، دار الفكر، ص27.

التي تحيي فيه الفتوة، فإلى التجربة الإحسانية وتحقيق الخلق العظيم وبلوغ مرتبة "الرجل الأمة"1 الذي به يكون ميلاد مجتمع.

فاستعمال هذا المصطلح المركب يصح للأهداف التالية:

أ-هدف عقدي: فنتيجة التدافع الحضاري انطمست الدلالات الحقيقية لمفهوم "القرآن الكريم"، فأصبح كتاب كأي كتاب في الضمير المسلم وفي الممارسة العقدية للمسلمين، ومالك بن نبي في تخطيطه للدورة الحضارية، أدرك أن مصدر الشرارة والتركيب بين عناصر الحضارة (الإنسان والتراب والوقت) يكون بالدفعة القرآنية الحية "(مركّب الحضارة) العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض"2 ، لاستعادة الأسس العقلية الثابتة للإيمان بالمصدر الإلهي لهذا الكتاب، وأنه معجزة مستمرة عبر الزمان والمكان، لا في لفظه ونظمه وبيانه فقط، بل في عالم السنن أيضا يقول البشير الإبراهيمي: "ما أحوج الإنسانية اليوم إلى القرآن، وهي في هذا الظلام الحالك من الضلال، وقد عجز العقل عن هدايتها وحده، كما عجز قديما عن هدايتها، لولا تأييد الله له بالأمداد السماوية من الوحي الذي يقوي ضعفه إذا أدركه الوهن، ويصلح خطأه إذا اختل ميزانه، وكما أتى القرآن لأول نزوله بالعجائب والمعجزات في إصلاح البشر، فإنه حقيق بأن يأتي بتلك المعجزات في كل زمان، إذا وجد ذلك الطراز العالي من العقول التي فهمته، وذلك النمط السامي من الهمم التي نشرته وعممته، فإن القرآن لا يأتي بمعجزاته، ولا يؤتي آثاره في إصلاح النفوس، إلا إذا تولته بالفهم عقول كعقول السلف، وتولته بالتطبيق العملي نفوس سامية وهمم بعيدة كنفوسهم وهممهم"3، لهذا أكد عبد الحميد ابن باديس على ضرورة فهم القرآن للمقتضيات التالية: أولا: بما أن القرآن هو أساس الدين ومنبعه، وبه يكون صلاح الدنيا والآخرة، وبما أنه نزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم منجما، لتأكيد العمل به في كافة مناحي الحياة، فإن الإنسان لا يمكن أن يعمل بشيء لا يفهمه، وعدم فهم القرآن يؤدي إلى هجره، وهذا يؤدي إلى مفارقة الإنسان لعقيدته وواقعه4، والانسياق نحو عقائد غير عقائده وواقع غير واقعه.

ثانيا: قراءة القرآن وحفظه دون فهمه يعني ارتفاع العلم يقول ابن باديس رحمه الله تعالى: "سلوك الإنسان في الحياة مرتبط بتفكيره ارتباطا وثيقا، يستقيم باستقامته، ويعوج باعوجاجه، ويثمر بإثماره، ويعقم بعقمه، لأن أفعاله ناشئة عن اعتقاداته، وأقواله إعراب عن تلك الاعتقادات، واعتقاداته ثمرة إدراكه الحاصل

---

1 - بن نبي، مالك. (إعادة 1420هـ-2000م). ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط3: 1986. بيروت، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ص17.

2 - بن نبي، مالك. (2009م). شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط9. دمشق، دار الفكر، ص50.

3 - ابن باديس، عبد الحميد. (2009م). تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تح أبو عبد الرحمن محمود، ط1. الجزائر، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، ص6.

4 - ابن باديس، عبد الحميد. تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص271.

عن تفكيره ونظره"1 فتدبر القرآن وفهم آياته، ينتج العلم، وهذا يؤدي بالضرورة إلى العمل، لأن العلم لا قيمة له إلا بالعمل، فمتى توقف الفهم امتنع العمل وارتفع العلم.

ثالثا: الأجر العظيم والثواب الجزيل في فهم القرآن وتدبر آياته، فإذا كان تعلم العلم هو أفضل الأعمال وأحبها، وأشرفها وأرفعها، فأعلى درجات العلم هو معرفة كلام الله وفهمه؛ لأن شرف العلم من شرف المعلوم، وكتاب الله أشرف شيء في الوجود، فتعلمه أشرف شيء وأرفعه.

رابعا: يقول البشير الإبراهيمي رحمه الله تعالى: "ما أشد شبه الإنسانية اليوم بالإنسانية قبيل نزول القرآن في جفاف العواطف وضراوة الغرائز وتحكم الأهواء والتباس السبل وتحكيم القوة وتغوُّل الوثنية المالية"2، ففهم القرآن حق فهمه يؤدي إلى الألفة واجتماع القلوب، وزوال الخلاف المذموم الذي يؤدي إلى انتشار هذه الصفات الذميمة، ويؤدي إلى الفرقة والتنابذ والاقتتال، فكثير من المصائب والفتن التي حلت بالأمة، كان سببها الرئيس هو عدم فهم القرآن الكريم.

ب-هدف لغوي: يعتقد مالك بن نبي إن لكل شعب هواية يصرف إليها مواهبه الخلاقة، طبقا لعبقريته ومزاجه؛ والعرب "كانت هوايتهم في لغتهم، فلم يقتصروا على استخدامها في ضرورات الحياة اليومية، شأن الشعوب الأخرى، وإنما كان العربي يتفنن في استخدام لغته، فينحت منها صورا بيانية لا تقل جمالا عما كان ينحته (فيدياس) في المرمر، وما كانت ترسمه ريشة (ليوناردو دوفانشي) في لوحاته المعلقة في متاحف العالم الكبرى... فالعرب كانوا عبدة البيان قبل أن يكونوا عبده الأوثان، وقد سمعنا من استخف منهم بأوثانهم، ولم نسمع قط منهم من استخف ببيانهم"3 في الجزيرة العربية والهلال الخصيب، كانت تعيش لغات كثيرة اضمحلت واندثرت وبقيت اللغة العربية تتمتع بحياة حقيقية، يقول إسماعيل راجي الفاروقي: "لنا أن نستخلص إذن أن العربية التي نزل بها الوحي كانت لغة جميع العرب في شبه الجزيرة، وأن المكيين وعرب الجنوب قد اكتسبوها في الأزمنة الخوالي نتيجة لانتقال السكان إلى تلك المناطق، وأخيرا أن الصحراء هي المولد والمهد للقبائل الرحل، مثلما هي مهاد لغتهم العربية"4، فما هي أسباب الحياة في هذه اللغة؟

تتصف العربية بمجموعة من الخصائص أهمها: أولا: تستوعب العربية الخبرات الجديدة لأن الكثير من الألفاظ دخلت إليها واستوطنت وأصبحت عربية بالممارسة5، بل أن مقدرة لغة ما على تمثل الكلام الأجنبي تعد

---

1 - ابن باديس، عبد الحميد. تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص266.

2 - ابن باديس، عبد الحميد. تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص5.

3 - بن نبي، مالك. (إعادة 1420هـ-2000م). الظاهرة القرآنية ترجمة عبد الصبور شاهين، ط4: 1987م. بيروت، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ص61.

4 - الفاروقي، إسماعيل راجي. (1998م). أطلس الحضارة الإسلامية ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، ط1. الرياض، مكتبة العبيكان، ص60.

5 - (صبحي الصالح، 2009م، ص315).

مزية وخصيصة لها، إذا هي صاغته على أوزانها وأنزلته على أحكامها وجعلته جزء لا يتجزأ من عناصر التعبير فيها.

ثانيا: تحتوي العربية تغيرات التاريخ؛ فالشعر الجاهلي يحمل الكثير من عناصر الوعي التاريخي، "لأن ما لاحظه علماؤنا، مناسبة حروف العربية لمعانيها"1، هذه المناسبة في حالتي البساطة والتركيب، وطوري النشأة والتوليد، هي التي ولدت فيهم الوعي التاريخي، فاللغة العربية عامل جوهري في وحدة شبه الجزيرة العربية والهلال الخصيب.

ثالثا- تتصف العربية بخاصية جوهرية تتمثل في ثلاثية الحروف، أي أن كلمات اللغة تتكون من جذور في كل منها ثلاثة حروف صوامت، منها تتكون الكلمات، بعملية تدعى "التصريف" أو "التوريق" أو "الاشتقاق"2 ، بتغيير حركات الصوامت الثلاثة حسب قاعدة معينة، أو بإضافة حرف صامت أو أكثر في شكل سابقة أو لاحقة أو داخلة، مع تغيير حركة الكلمة كذلك، وهذه العملية تشكل القلب واللب من اللغة كما تعكس صورة الوعي عند متكلميها.

رابعا: يربط الشاطبي بين اللغة والشريعة: "إذا كانت الشريعة عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان في النمط، ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئًا في فهمِ العربية فهو مبتدئ في فهم الشَّريعة، أو متوسطًا فهو متوسطٌ في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغْ درجةَ النهاية، فإذا انتهى إلى الغايةِ في العربية كان كذلك في الشَّريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهمُ الصحابة وغيرهم من الفصحاءِ الذين فهموا القرآن حجةً، فمن لم يبلغ شأوهم، فقد نقصه من فهمِ الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يكن حجة، ولا كان قوله مقبولاً"3.

خامسا: اللغة العربية لها علاقة بسعة الذهن وحركة الفكر: "ففي اللغة الانجليزية يوجد 1120 طريقة للتعبير عن 40 صوتا، وفي اللغة الإيطالية يوجد 33 طريقة فقط للتعبير عن 25 صوتا، فالذين يتكلمون الانجليزية يستخدمون مناطق في المخ لا يستخدمها الإيطاليون"4، والشيء نفسه بالنسبة للغات الأوروبية الأخرى، فهي لغات تقوم على النحت، عدد أصواتها محدود وعدد طرق التعبير عن هذه الأصوات محدود أيضا، لهذا كان من الأسباب الرئيسة لخروج المستدمر الفرنسي من الجزائر عامل اللغة؛ حيث اختلطت اللغة الفرنسية بالعربية والكورسيكية والإيطالية فلم تصمد واعوج لسان المستدمرين وآلت لغتهم إلى اللغة العربية

---

1 - (صبحي الصالح، ص142).

2 - (صلاح الدين الزعبلاوي، 1982م، ص37).

3 - الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (1997م). الموافقات، ج5، ط1. المملكة العربية السعودية، دار بن عفان للنشر والتوزيع، ص53.

4 - كريس فريث .(2012م). تكوين العقل كيف يخلق المخ عالمنا الذهني ترجمة شوقي جلال، ط1. القاهرة، المركز القومي للترجمة، ص46.

التي تمتلك أسباب الحياة1، أما اللغة العربية فهي لغة اشتقاق، إذا ارتبطت بالقرآن الكريم يصبح لديها ما لانهاية من الطرق للتعبير عن ما لا نهاية من الأصوات، وهذا ما تؤكده الآية الكريمة: (قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا) (الكهف: 109)، فيصبح التكوثر2 خاصية أساسية من خصائص العقل.

ج- هدف معرفي: أن "الدفعة القرآنية الحية" يلازمها معنى "الإنسان"، ومعلوم أن مفهوم الإنسان يرتبط بالأخلاق، حتى أصله في اللغة العربية من أكثر الألفاظ ارتباطا بالأخلاق الحميدة والعمل الصالح، وهذه أكثر اللطائف الاتفاقية التي اجتمعت فيه: فهو يعني آدم ومن خرج من ظهره من بني البشر، من أدمة الأرض، يتميز بالخُلطة والأُلفة والاتفاق والقرابة3 والوسيلة والظهور4، ويسعى إلى الإصلاح والتأليف بين القلوب والتوفيق ولَأَمِ الجروح، ونشر المحبة والاتفاق، وهو الذي يسعى ليكون قدوة وأسوة حسنة لأهله ولغيره، بالمعرفة والحذق ومراكمة الخبرة، حَسَنُ الظن، طيّب الحديث، أنيس5، حسن المنظر، صحيح المخبر، يصلح للشدة والرخاء، يتميز بالحرية والإقبال لكن بعد الاستئذان والاستعلام والنظر واليقين، وهبه الله نعمة النسيان، وهو يشبه الكائنات الأخرى في التكاثر والحفاظ على النسل.

فارتباط الدفعة القرآنية بالإنسان يلازمه معنى الاعتبار، والاعتبار هو إعمال للعقل لا في معرفة الأسباب، وإنما في معرفة المقاصد، وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يفهم من الآيات القرآنية التي ذكر فيها التدبر والتفكر، خاصة آيات الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، ويصل الإنسان إلى هذه الرؤية من خلال التدرج في تحقيق الوعي بالنسيج السنني الكوني الذي يتضمن أربع منظومات سننية كبيرة؛ سنن الخلق (الأصالة والفعالية والتكاملة والاطراد)، وسنن التسخير (الأفاق والأنفس والهداية والتأييد)، وسنن الاستخلاف (الابتلاء والتدافع والتجديد والتداول)، وسنن الوقاية (الفهم والقدوة والبناء والمواجهة)، وكل مفردة من هذه السنن لها وظائف وجودية؛ داخلية تخصها وخارجية تربطها في علاقة تكاملية مع السنن الأخرى، وكل مفردة لها سلطان على نفسها وعلى منظومتها والمنظومات الأخرى، فسنن الاستخلاف هي التي تحدد الدورة الوجودية، وسنن التسخير هي التي تحدد الميزانية التسخيرية وهكذا، وكلما زاد الوعي بهذه السنن أدرك المسلم هويته الذاتية، حتى إذا بلغ هذا الوعي مرتبة معينة انبثق المنهج، فتزدوج وظيفته بإضافة خاصية العمل إلى النظر والرؤية، ونقطة الانطلاق تكون من الوعي بسنن التسخير، لأن أي عجز في تحقيق هذا الوعي يؤدي إلى ترك حركة الاستخلاف

---

1 - أحمد توفيق المدني، دت، ص66-74.

2 - طه، عبد الرحمن. (1998م). اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1. بيروت، المركز الثقافي العربي، ص18-19.

3 - محمد ابن منظور، مصدر سابق، ص147، 148، 150، 44، 45، 46.

4 - الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (1424م). كتاب العين تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج1، دط. بيروت، دار الكتب العلمية، ص92-93.

5 - أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ص145.

لويلات الاستكبار والتخلف والذل1، ولا يحصل هذا الوعي بسنن التسخير، إلا إذا بلغ التحدي ذروته، نتيجة ضغط قوى الاستكبار والاستبداد والتخلف والغثائية، فولادة "المنهج المعرفي الوظيفي" إيذان ببداية حركة التاريخ واستئناف الدور الحضاري والوعي بسنن الوقاية خاصة سنة الفهم، الوعي الذي يؤدي إلى البحث في السنن وتوسيع آفاق المعرفة بها، وفهم آليات عملها وأدائها لوظائفها التسخيرية، والدفع بارتفاع الميزانية التسخيرية.

1 - برغوث، الطيب. (1425هـ-2004م). مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية، ط1. الجزائر، دار قرطبة للنشر والتوزيع، ص41-101.

المحاضرة:5

تعريف القياس أو الميزان أو الاستدلال: هو التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، ويتكون من؛ الأصل والفرع والعلة الجامعة والحكم، وينقسم إلى أربعة أقسام:

1-استدلال بمعَيّن على معيّن: هو الاستدلال بالملزوم على لازمه، فكل ملزوم دليل على لازمه، فإن كان التلازم من الجانبين كان كل منهما دليلا على الآخر ومدلولا له وهو ثلاثة أقسام:

أ-الاستدلال بالمؤثر على الأثر: كالاستدلال بالنار على الحريق.

ب-الاستلال بالأثر على المؤثر: كالاستدلال بالحريق على النار.

ج-الاستدلال بأحد الأثرين على الآخر: كالاستدلال بالحريق على الدخان.

"ومدار ذلك كله على التلازم، فالتسوية بين المتماثلين هو الاستدلال بثبوت أحد الأثرين على الآخر، وقياس الفرق هو الاستدلال بانتفاء أحد الأثرين على انتفاء الآخر، أو بانتفاء اللازم على انتفاء ملزومه، فلو جاز التفريق بين المتماثلين لانسدت طرق الاستدلال وغلقت أبوابه"[1].

2-استدلال بمعَيّن على عام: وهو الذي يكون بالتسوية بين المتماثلين؛ إذ لو جاز الفرق لما كان هذا المُعَيّن دليلا على الأمر العام المشترك بين الأفراد، "ومن هذا أدلة القرآن بتعذيب المعينين الذين عذبهم على تكذيب رسله وعصيان أمره على أن هذا الحكم عام شامل على من سلك سبيلهم واتصف بصفتهم، وهو سبحانه قد نبه عباده على نفس هذا الاستدلال، وتعدية هذا الخصوص إلى العموم، كما قال تعالى عقب إخباره عن عقوبات الأمم المكذبة لرسلهم وما حل بهم"[2]. فهناك ضرورة حتمية في التسوية بين النظائر والأشياء المتماثلة، وضرورة التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم[3].

والأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه، وقد وردت كلها في القرآن الكريم؛

أ-قياس العلة: هو الجمع بين الأصل والفرع بالعلة ولازمها، أوهو الحكم على الفرع بمقايسته على الأصل لعلة جامعة بينهما، مثال1؛ قوله تعالى: **(قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ)** (آل عمران:137)؛

1- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص102.

2- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص102.

3- ينظر:- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص103.

الأصل: الأمم التي سبقت.

الفرع: المخاطب (نحن).

العلة الجامعة: التكذيب.

الحكم: الهلاك.

قد كان من قبلكم أمم أمثالكم فانظروا إلى عواقبهم السيئة، وأعلموا أن سبب ذلك ما كان من تكذيب بآيات الله ورسله.

مثال2؛ قوله تعالى: **(أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَ أَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ)** (الأنعام:6)

الأصل: الأمم السابقة.

الفرع: المخاطب (نحن).

العلة الجامعة: الذنوب.

الحكم: الهلاك.

"ذكر الله سبحانه وتعالى إهلاك من قبلنا من القرون، وبين أن ذلك كان لمعنى القياس، وهو ذنوبهم، فهم الأصل ونحن الفرع والذنوب العلة الجامعة، والحكم الهلاك، فهذا محض قياس العلة، وقد أكده سبحانه بضرب من الأولى، وهو أن من قبلنا كانوا أقوى منا فلم تدفع عنهم قوتهم وشدتهم ما حل بهم"[1].

ب-قياس الدلالة: هو "الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها"[2].

مثال1؛ قال تعالى: **(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)** (فصلت:39)، "فدل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه، وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة"[3].

1- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص104.

2- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص107.

3- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص107.

ج-**قياس الشبه:** هو إلحاق الفرع بالأصل لمجرد الشبه الجامع بين الأصل والفرع، وهذا النوع "لم يحكه الله سبحانه إلا عن المبطلين، فمنه قوله تعالى إخبارا عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا الصواع في رحل أخيهم: **(قَالُوا إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ)** (يوسف:77)، فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلة ولا دليلها، وإنما ألحقوا أحدها بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين يوسف، فقالوا هذا مقيس على أخيه بينهما شبه من وجوه عديدة، وذاك قد سرق وكذلك هذا، وهذا هو الجمع بالشبه الفارغ والقياس بالصورة المجردة عن العلة المقتضية للتساوي وهو قياس فاسد، والتساوي من قرابة الأخوة ليس بعلة للتساوي في السرقة لو كانت حقا، ولا دليل على التساوي فيها فيكون الجمع لنوع شبه خال عن العلة ودليلها"[1].

وبالجملة فلم يجئ هذا القياس في القرآن الكريم إلا مردودا مذموما والأمثلة كثيرة[2].

3-استدلال بعام على معيّن:

4-استدلال بعام على عام:

"**القياس:** القياس نوعان قياس طرد وقياس عكس؛

1-قياس طرد: يقتضي إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه.

2-قياس عكس: يقتضي نفي الحكم عن الفرع لنفي علة الحكم فيه"[3].

نستخدم قياسين؛ قياس الأولى وقياس الغائب على الشاهد:

قياس الأَوْلَى: سواء كان تمثيلا أو شمولا؛ بوصفه طريقا من طرق الاستدلال غير المباشر على إثبات وجود الله ووحدانيته واليوم الآخر، ومضمونه؛ (أن يكون الغائب أولى بالحكم من الشاهد) لقوله سبحانه: **(وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ)** (النحل:60)، فالأمثال التي يضربها الله في كتابه دون المثل الأعلى **(وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هذا القُرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون) (الزمر:27)**، لأنها "أقيسة عقلية سواء كانت قياس شمول أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك، كما يسمي الله آيتي موسى برهانين **(فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ)** (القصص:32)، ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده، فإن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يمثل

1- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص115.

2- ينظر:- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص116.

3- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص124.

بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، ولهذا لم يصل المتكلمون والفلاسفة إلى اليقين لما سلكوا هذه الأقيسة"[1].

"ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأمة في هذه المطالب، كما استعمل نحوها الإمام أحمد ومن قبله ومن بعده من أئمة أهل الإسلام، وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد ونحو ذلك"[2].

1- ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ج1، المملكة العربية السعودية: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1411هـ-1991م، ص29.

2- ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ج1، المملكة العربية السعودية: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1411هـ-1991م، ص30.

المحاضرة:6

قياس الغائب على الشاهد والاستدلال بالنظير على نظيره: يعرفه الباقلاني: "إذا وجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب القضاء على أن من وُصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه أنه مستحق لتلك العلة حكم مُستحِقها في الشاهد، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف تلك الصفة مع عدم ما يوجبها"[1].

أولا: الاستدلال على وجود الله

(أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا) (الإسراء:99)، "فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم، والقدرة عليه أبلغ وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك"[2].

ثانيا: الاستدلال على وحدانية الله

قياس الغائب على الشاهد

(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (فصلت:39). "جعل الله سبحانه وتعالى إحياء الأرض بعد موتها نظير إحياء الأموات، وإخراج النبات منها نظير إخراجهم من القبور، ودل بالنظير على نظيره، وجعل ذلك آية ودليلا على خمسة مطالب:

أحدها: وجود الصانع وأنه الحق المبين وذلك يستلزم إثبات صفات كماله وقدرته وإرادته وحياته وعلمه وحكمته ورحمته وأفعاله.

والثاني: أنه يحيي الموتى.

والثالث: عموم قدرته على كل شيء.

والرابع: إتيانه الساعة وأنها لا ريب فيها.

والخامس: أنه يخرج الموتى من القبور كما أخرج النبات من الأرض"[3].

1- الباقلاني، أبو بكر. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1407هـ-1987م، ص32.

2- ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ج1، المملكة العربية السعودية: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1411هـ-1991م، ص32.

3- ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م، ص112.

ثالثا: الاستدلال على اليوم الآخر

قياس الأولى:

(وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (الروم:27)، استدلاله على المعاد بالنشأة الأولى.

(وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) (يس:78-79) تطبيقا لقياس الأولى:

المقدمة الكبرى: كل قادر على الخلق ابتداء من غير مثال سابق قادر على الإعادة.

المقدمة الصغرى: الله قادر على الخلق ابتداء من غير مثال سابق.

النتيجة: الله قادر على الإعادة.

قياس الغائب على الشاهد

(وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (الأعراف:57)

الأصل: إحياء الأرض بعد الموت.

الفرع: إحياء الإنسان بعد موته.

النتيجة: قدرة الله تعالى محسوسة في الموجودات.

القياس:

المقدمة الصغرى: كل ممكن يجري عليه الإيجاد والإعدام والحياة والموت.

المقدمة الكبرى: القدرة الإلهية متعلقة بكل ممكن (موجود).

النتيجة: القدرة الإلهية متعلقة بالإيجاد والإعدام والحياة والموت.

الإيجاد والإعدام محسوسان بظواهر.

التفصيل: من أحيا الأرض الميتة بإنزال المطر عليها حتى أخرجت النبات وأصبحت مخضرة وأشجارها مثمرة بعد موتها، قادر على أن يحيي الأموات من قبورهم بعد الموت على ما هو شاهد وحاضر وهو إحياء الأرض الميتة بإنزال المطر عليها، وإحياء الأرض بالماء لا ينكره عاقل، وقد بين ابن القيم هذا الدليل.

المحاضرة:7

المحور الثالث: خصائص منهج الاستدلال في العقيدة والفكر المعاصر

أولا: مركزية مفهوم العقل في الأنظمة المعرفية والأبنية الاستدلالية

يجانب الصواب من لا يشعر بوجود أزمة فكرية وثقافية وحضارية تعتري كافة أرجاء الأمة الإسلامية وتمتد جذورها إلى نهاية الخلافة الراشدة وما تلاها من انزلا قات خطيرة بدأت بفتن صدر الإسلام، ثم التفاعل الحضاري غير المنضبط الذي جعل الفكر الدخيل بجميع أبعاده المعرفية والمنهجية والواقعية يسري في الأمة مسرى الدم في العروق. بدأت المشكلة حين تشوَّه النظام المعرفي الإسلامي الأول واضطربت مفاهيمه المحورية واختلطت بالمفاهيم الدخيلة، وتمخضت عن ذلك المعضلات التاريخية الكبرى التي ورثناها؛ كمعضلة العقل والنقل ومعضلة السببية ومعضلة التأويل، ومعضلة الجبر والاختيار، ومعضلة التقليد والاجتهاد وغيرها، والتي كان لها أسوء الآثار في بناء الفرد المسلم، ومزقت كيان الأمة الإسلامية وفرقتها وجعلتها شيعا وأحزابا وطوائف، وانعكس ذلك على التأسيس العلمي والإنتاج المعرفي للأمة ولم يحسم أمر هذه القضايا ولم يتم الخروج من المأزق الحضاري واستمرت الأمة في حالة الضعف والغثائية والسبات إلى أن استفاقت فوجدت بأن الغرب قد استلم المشعل مرة أخرى منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي واحتل الريادة الحضارية وهيمن هيمنة شبه كلية بمنظومته المعرفية والثقافية منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر فأدى ذلك إلى صدمة وانبهار كادا أن يؤديا إلى انمحاء الشخصية الإسلامية نتيجة انهيار المقومات الأساسية العقلية والنفسية بسبب التفاعل غير المنضبط مرة أخرى. ثم دخلت الأمة في موجة من الحوارات والمراجعات قادتها إلى نوع من الاستقرار أعاد لها ثقتها بنفسها فسعت جاهدة إلى إعادة اكتشاف ذاتها فنتجت عن ذلك صحوة جماعية عمت جميع أنحاء الأمة الإسلامية.

ولما كانت عملية إنتاج المعرفة وتراكم العلوم ترتبط بشكل محوري بالعقل وأفعاله المتعلقة بعلاقاته الأربعة: علاقته مع الله جل وعز، وعلاقته مع ذاته الإنسانية، وعلاقته مع الكون الفسيح وعلاقته مع المجتمع، فإن الإشكالية المطروحة هي: ما هي الظروف والملابسات التي أحاطت بتحريف مفهوم العقل والانتقال به من المفهوم الصافي النقي المأخوذ من المصادر التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية) ومن فهم الصحابة والتابعين وعلماء الأمة، إلى المفهوم الذي اختلط وتلبّس بالمفاهيم الدخيلة الإغريقية والفارسية والهندية..؟ وما أثر هذا المفهوم في الإنتاج المعرفي والتأسيس العلمي؟ وما هي الفروق الجوهرية بين مفهوم العقل في النموذج المعرفي الإسلامي والنموذج المعرفي الغربي؟ وكيف ساهم علماء الجزائر في العلوم الإسلامية؟

يفترض البحث أن السبب المحوري للأزمة؛ هو الاختلاف في الأنظمة المعرفية للنماذج الحضارية؛ فالنظام المعرفي الإسلامي يقوم على مصدرين الوحي والوجود ويتوسل بوسائل في مقدمتها العقل والقلب

والحواس، والمنظومة المعرفية الغربية تلغي الوحي كمصدر للمعرفة، وتطابق بين العقل والوجود، وتعتبر العقل جوهر كامل قائم بذاته ومصدر وحيد لقيم الحق والخير والجمال، يمكنه أن يصل إلى الحقيقة كاملة، وتُخضع الظواهر الإنسانية والاجتماعية لذات المناهج التي تُستخدم في دراسة الظواهر الطبيعية، مما يؤدي إلى التوقع بأن نتائج هذه العلوم تختلف جذريا عن نتائج العلوم الإسلامية.

وهنا تظهر أهمية الموضوع في كونه مراجعة مفاهيمية لمفهوم مركزي في النظام المعرفي الإسلامي، وهذا يعنى محاولة إعادة بناء النظام المعرفي وتصفيته من المفاهيم الدخيلة، وتفعيله حتى يكون جاهزا لنهضة حضارية حسب الظروف الجديدة.

لهذا يهدف هذا البحث إذن إلى تسليط الضوء على مفهوم العقل وأثره في تأسيس وتحديد طبيعة ومسار العلوم الإسلامية، خاصة وأن هناك اختلافات جوهرية بين الأنظمة المعرفية، النظام المعرفي الإسلامي والنظام المعرفي اليوناني والأنظمة المعرفية الغنوصية. كما يهدف إلى إبراز دور العقل الجزائري وأثره في هذه العلوم الإسلامية.

ولتحقيق ذالك انتهج البحث الاستقراء كمنهج محوري فجاءت خطته متضمنة لأربعة مباحث: الأول وقف عند مفهوم العقل، والثاني: عرض بعض مساهمات علماء الجزائر في بناء العقل السني، والثالث: بين بعض تقسيمات العقل وتصور علماء الجزائر في ذلك، أما الرابع والأخير؛ فبيّن علاقات العقل وأفعاله وما نتج عن هذه الأفعال من علوم ووقف عند نماذج من مساهمات علماء الجزائر في ذلك.

1. تعريفات العقل: أصل لفظ "العقل" في اللغة العربية هو "الحبس والمنع والاعتقال والحجر والنهي... والعقل الحجر والنهي ضد الحمق... عقل يعقل عقلا ومعقولا وهو مصدر سماعي، وقال سبويه: هو صفة... وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أو يحبسه"[1]، "عقل الرجل؛ أي تدبر أمره ونظر في عواقبه"[2]، وفي القاموس المحيط: "العقل هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين وشر الشرين أو مطلق الأمور، أو العقل هو القوة التي يكون بها التمييز بين الحسن والقبح.. والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية، وابتداء وجوده عند اجتنان الولد، ثم لا يزال ينمو إلى أن يكتمل عند البلوغ، والجمع ؛ عقول"[3]، وفي معجم الكليات يقول الكفوي: "العقل هو

---

[1]- ابن منظور، محمد: لسان العرب، تحقيق:- عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، (دط، د ت)، ص3046.

[2]- نفسه، ص1321.

[3]- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث ومؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، (ط8، 1426هـ-2005م)، ص1033.

جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة"[1]، ويقول في موضع آخر: "العقل ما يحصل بالتأمل والنظر كالعلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وقدمه"[2]، فالعلم والعقل معنى واحد.

أما الحارث المحاسبي فيقول: "والعرب إنما سمت الفهم عقلا، لأن؛ ما فهمته فقد قيدته وضبطته بعقلك، كما البصير قد عقل (أي) قيدت ساقه إلى فخذيه"[3]، والعقل هنا يطابق الفهم.

وذهب الحكيم الترمذي إلى أن: "العقل يعقل النفس عن متابعة الهوى، كما يمنع العقال الدابة من مرتعها ومرعاها، والعقل اسم غير متبدل، وهو اسم عام، ولا يستعمل تصريف هذه الأسماء إلا منه، يقال: عقل يعقل عقلا فهو عاقل وذلك معقول عنه"[4]، وهذا المعنى يشبه المعنى الذي أورده سيبويه وهو: الحبس والمنع.

ويرى الترمذي أن العقل في الاسم واحد، لكن سلطانه يزيد وينقص كما الإيمان، لأنه متبوع بقوى بقوة أركانه، ويزداد بزيادة سلطانه، الذي يكون بالدخول في عقد القراءة **(اقرأ)**، قراءة الوحي وقراءة الكتاب المنثور في آيات الآفاق والأنفس.

والعق مقامات ومراتب ألها:

1- العقل التمييزي: وهو الذي يخرج به الصبي والرجل من صفة الجنون، فيعقل ما يقال له، ويميز بفضله بين الخير والشر والحق والباطل، ويعرف به "الكرامة من الهوان والربح من الخسران، والأباعد من الجيران، والقرابة من الأجانب"[5].

2- العقل المؤيد: والعقل الذي يستحق به العبد من الله تعالى الخطاب، "فغذا بلغ الحلم يتأكد نور العقل الذي وصف بنور التأييد، فيؤيد عقله فيصل لخطاب الله تعالى"[6].

3- العقل المجرِّب: وهو أنفع العقول الثلاثة وأفضلها، لأنه "يصير حكيما بالتجارب، يعرف ما لم يكن بدليل ما قد كان، وهو ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا حكيم إلا ذو تجربة ولا حليم إلا ذو عثرة"[7].

---

[1]- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، (ط3، 1419هـ-1998م)، ص67.

[2]- نفسه، ص616.

[3]- المحاسبي، الحارث بن أسد. العقل وفهم القرآن، تحقيق:- حسين القوتلي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1391هـ/1971م، ص209-210.

[4]- الترمذي، الحكيم. بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق:- أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، دط، دت، ص59.

[5]- نفسه، ص57.

[6]- نفسه.

[7]- نفسه.

4- العقل الموزون: وهو العقل النافع تمام النفع، "فهو العقل الموزون المطبوع بنور هداية الله تعالى، وهو اللب... ويسمى عقلا"[1]. والعقل يعبر به عن العلم على وجه المجاز في سعة اللغة، ولكن يرى الترمذ أن ألو الألباب هم العلماء بالله، وليس كل عاقل عالم بالله، وأما كل عالم بالله فهو عاقل، قال الله عز وجل: **(وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلا الْعَالِمُونَ)** (العنكبوت:43).

فالعقل في لغة المسلمين مصدر عَقَلَ يعقل كما في القرآن الكريم قول الله عز وجل: **(وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ)** (الملك:10)، وقوله: **(وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)** (الرعد:4)، وقوله أيضا: **(أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)** (الحج:46)، ويراد بالعقل: الغريزة التي جعلها الله في الإنسان يعقل بها. وأما أولئك فالعقل عندهم؛ جوهر قائم بنفسه كالعاقل، وليس هذا مطابق للغة الرسول والقرآن"[2]، فالعقل في النظام المعرفي الإسلامي هو ميزان وفعل من الأفعال أو سلوك من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل باقي النعم.

2. المساهمات المعاصرة في البنية المفاهيمية للعقل: ينطلق ابن خلدون من مسلمة مفادها؛ أن الحوادث كلها لابد لها من أسباب تحدثها، وبما أن كل سبب في جوهره هو حادثة، فإنه لابد له من سبب آخر، وهكذا تتسلسل الأسباب إلى أن تصل إلى خالقها وموجدها. لكن الأسباب في ارتقائها تتضاعف وتتعدد وتتوسع طولا وعرضا، فيحار العقل في إدراكها وتعديدها، فقدرة الإنسان تمكنه فقط من إدراك الأسباب التي هي ذات طبيعة ظاهرة، أما التصورات النفسية التي هي أسباب قصد الفعل، فيصعب عليه ذلك وقد يتعذر، فالتصورات أوسع من النفس؛ لأنها للعقل الذي هو فوق النفس، لهذا ذهب ابن خلدون إلى ضرورة قطع الصلة بالنظر السببي المجرد "فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق"[3]، لأن الإنسان إذا ارتقى في تسلسل الأسباب اتسعت وتشعبت وتجاوزت نطاق إدراكه فيقع في بيداء الأوهام. "فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس. والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، (والله من ورائهم محيط). فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق

---

[1]- نفسه.

[2]- ينظر:- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام: كتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: عادل بن محمد مرسي رفاعي، القاهرة: مكتبة دار الحجاز للنشر والتوزيع، (ط1، 1433ه)، ص233.

[3]- ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط، 1431ه-2001م)، ص581.

إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك"[1].

إذن: فالعقل السنني هو الذي يصل إلى إدراك قصور إدراكه أثناء الارتقاء في معرفة الأسباب فيشعر بالعجز والحاجة للوحي فيرجع بكليته إلى الله جل وعز، يتدبر الآفاق والأنفس ليريه الله آياته التي تكشف له عن السنن الكلية الناظمة للكون والأنفس والتي تحوي تلك الأسباب التي تكثّرت وتجاوزت العد والحصر وكادت أن تعصف وترمي به في بيداء الوهم والضلال، لهذا يقول ابن خلدون: "فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا، خرجت عن أن تكون مدركة، فيضل العقل في بيداء الأوهام، ويحار وينقطع. فإذن: التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره. وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير"[2]، وهو ذاته المعنى الذي نقل عن الصديقين "العجز عن الإدراك إدراك".

وقد أدرك المفكر الجزائري الطيب برغوث خطورة انحراف مفهوم العقل عن مساره وذهاب الدلالات النقية الصافية التي حددت معناه وأفعاله من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأدرك أيضا أهمية ما سبقه من محاولات في إطار البناء السنني للعقل، فجمع ما تفرق وشرح ما استغلق وانتهى إلى "المنظور السنني الشامل" الذي حاول من خلاله أن يرتب السنن ترتيبا منطقيا في منظومات كلية تعيد للعقل فعاليته الرباعية في تدبر سنن الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، فتكون النهضة الحضارية بالتوفيق المتوازن بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وترتبط العلوم الإسلامية والعلوم الكونية بعالم الغيب وعالم الشهادة على السواء، فتستعيد بعدها الحركي والتجديدي فتأخذ شكلا جديدا ومسارات تتشعب بحسب تشعب معطيات الواقع ودروبه، فيكون للنهضة سندها المعرفي والعلمي فيتحرك التاريخ ويأخذ مساره الصحيح.

3. تقسيمات وتصنيفات العقل: رأينا فيما سبق الفروق الجوهرية بين الأنظمة المعرفية؛ الإسلامية والهرمسية الغنوصية واليونانية، وكيف انعكست على مفهوم العقل، لهذا فتقسيمات العقل في الفكر اليوناني نابعة من مفهوم العقل الذي هو جوهر مستقل قائم بذاته وأشهر تقسيم هو تقسيم أرسطو في نظرية العقول العشرة. وتقسيمات الفكر الإسلامي أيضا نابعة من تصوراتهم ومفاهيمهم للعقل، أقدمها عند المتقدمين؛

---

[1]- المصدر السابق، ص582.

[2]- نفسه، ص582-583.

تقسيم الحارث المحاسبي[1]، وأوسطها تقسيم أبو حامد الغزالي[2]، وآخرها تقسيم ابن تيمية: العقل المحض والعقل الملي والعقل الشرعي[3] وتقسيم ابن خلدون: العقل التجريبي النابع من الملكة الجسمية، والعقل التمييزي الناتج عن الملكة الشرعية، والعقل التحقيقي المتضمن للملكة العلمية[4]، أما عند المتأخرين فأشهر تقسيم هو نظرية العقول الثلاثة التي جاء بها محمد عابد الجابري[5] والتي وجدها مبثوثة عند المتقدمين فأبرزها ورتبها ترتيبا تفاضليا؛ احتل فيها عقل الفيلسوف أو العقل البرهاني أو عقل أرسطو: المركز الأول، أما عقل الفقيه أو العقل لبياني فوضعه في المركز الثاني، أما المركز الثالث فكان من نصيب عقل المتصوف أو العقل العرفاني، ويعتقد الجابري أن هذه العقول الثلاثة كانت تمارس حركتها الإبداعية، كل عقل في مجاله بشكل مستقل عن العقول الأخرى منذ عصر التدوين، إلى أن جاء الغزالي أبو حامد وأوقف هذا النشاط حينما أدخل المنطق في أصول الفقه، ودمج التصوف مع الفقه، فبدأت أزمة العقل العربي من هذه النقطة وأصبح العقل "يجتر ما يستهلك"[6]، وتفككت العقول الثلاثة إلى قطع متنافرة ودخل العقل العربي في أزمة فعلية.

جاء طه عبد الرحمن وقلب هرم الجابري وأطلق اسم العقل المؤيد على العقل العرفاني وجعله في قمة الهرم، وأطلق على العقل البياني اسم العقل المسدد وجعله في المركز الثاني، أما العقل البرهاني فأسماه العقل المجرد وجعله في المركز الأخير، وإذا كان الجابري قد فصل بين هذه العقول وجعل عمل كل واحد منها مستقلا عن الآخر، فإن طه عبد الرحمن جعل هذه العقول مكملة لبعضها البعض[7]، وقاده ذلك إلى تجديد المنهج في تقويم التراث من المنهج التفاضلي الذي سلكه الجابري إلى منهج تكاملي[8] ينظر إلى التراث على أنه وحدة روحية متكاملة لا حياة لأمة دونه، وبين أن هناك نوعين من التداخل؛ التداخل الداخلي بين العلوم التي نشأت في البيئة الإسلامية، والتداخل الخارجي بين هذه العلوم الأصيلة والعلوم الدخيلة، ولم يقف طه عبد الرحمن عند نقد المشروع الفكري والمنهجي للجابري، بل تعداه إلى محاولة تجديد المشروع الفكري والمنهجي للغزالي أبو حامد، فإذا

---

[1]- يُنظر:- المحاسبي، الحارث بن أسد: العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القَوَّاتلي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (ط1391،1هـ-1971م)، ص201-231.

[2]- يُنظر:- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، ج1، تحقيق: سيد عمران، القاهرة: دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط، 1425هـ-2004م)، ص112-120.

[3]- يُنظر:- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد: مجموع الفتاوى، ج2، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، م ع السعودية: طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (د ط، 1425هـ-2004م)، ص59-60 وكذلك الجزء 20، ص62-64.

[4]- يُنظر: ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، مصدر سابق، ص501.

[5]- يُنظر:- الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفية في الثقافة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (ط9، 2009م)، ص207-251-383.

[6]- يُنظر:- المرجع نفسه، ص509.

[7]- يُنظر:- عبد الرحمن، طه: العمل الديني وتجديد العقل، بيروت: المركز الثقافي العربي، (ط2، 1997م)، ص50 وص111، ص119.

[8]- يُنظر:- عبد الرحمن، طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، (ط2، دت)، ص23 وص75.

كان الغزال قد جعل المنطق مقدمة لعلم الأصول، فإن طه عبد الرحمن سلك طريقا عكسيا جعل فيه علم الأصول جزءا من علم المنطق[1]، وأسس بذلك منطقا جديدا أصيلا بحسب ما يقتضيه النحو العربي، تجاوز فيه تأثيرات المنطق الأرسطي المعرفية واللغوية.

وبعيدا عن التجريد الفلسفي وضع الشيخ عبد الحميد بن باديس تقسيما رباعيا للعقل استنبطه من مفهوم الإنسان: العقل العقلي والعقل الغريزي والعقل العقدي والعقل العملي. ولإعادة بناء الإنسان لابد من إعادة بناء هذه العقول، لأن نهضة الأمة تكون بالقرآن، والقرآن موجه للإنسان، إذن لا نهضة دون نهضة الإنسان، وهذه لا تكون إلا بالنهضة الفكرية والغريزية والعقائدية والعملية، لهذا نجده قد بسط الكلام فيها واحدة تلو الأخرى[2]، فالعقل العقلي مهمته النظر في آيات الأكوان وآيات البيان، والعقل الغريزي مهمته مقاومة ما في الجزء الترابي للإنسان من أصول الشر وإنماء ما فيه من أصول الخير بالرجوع إلى القرآن الذي هو المعلم الأخلاقي العظيم. والعقل العقدي الذي مهمته توجيه الإنسان نحو العقد الحق المبني على العلم واليقين، وإبعاده عن العقائد الفاسدة المبنية على التقليد والتسليم. والعقل العملي رغم أنه نتيجة للعقول الأخرى فإذا استقامت العقول الأخرى يستقيم العمل وإذا فسدت، يفسد العمل، إلا أن مهمته تَتَبُّع أصول الأعمال في القرآن الكريم فقد وضع لها قوانينها على قواعد الحق والصدق، والرحمة والعدل والإحسان، وبهذا التقسيم يكون الشيخ عبد الحميد بن باديس قد نبه بطريقة غير مباشرة إلى ضرورة إعادة تصنيف العلوم وتجديدها وبث الروح فيها بما يحقق التوافق والتوازن بين عالمي الغيب والشهادة.

4. أفعال العقل وإنتاج الطرق الاستدلالية: تُحدد أفعال العقل بحسب علاقات العقل؛ بالله، وبالذات الإنسانية، وبالوجود وبالمجتمع، فتكون بذلك أفعاله أفعال أربعة: فعل ناتج عن تلقي أخبار الوحي، وفعل ناتج عن التعامل مع الوجود ومشكلاته، وفعل ناتج من الذات الإنسانية ككيان داخلي، وفعل ناتج عن التعامل مع الكيانات الاجتماعية، وتقوم هذه الأفعال زيادة على الضوابط المنطقية الأربعة: "الترتيب: وهو جعل الأشياء في مراتب ومنازل. والعلم: وهو حصول صورة أمر في الذهن. والمعلوم: وهو الصورة الحاصلة في الذهن. والمطلوب: وهو مجهود طلب علمه وأمكن فهمه وهو نوعان: مطلوب تصوري ومطلوب تصديقي"[3] تقوم على ضابط منطقي من أهم الضوابط لأنه يهدد هوية النظام المعرفي النهائية، -وإن كانت كل العناصر الأخرى لها علاقة بهذه الهوية-، وهو ضابط الجهة؛ وهي إدخال الداخل وإخراج الخارج، لأن الخطأ إنما يقع بإدخال ما

---

[1]- يُنظر:- عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، بيروت: المركز الثقافي العربي، (ط1، 1998م)، ص16.

[2]- ينظر:- عبد الحميد بن باديس: أثار الإمام عبد الحميد بن باديس، ط1، ج4، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1985م، ص47-49.

[3]- المغيلي، محمد بن عبد الكريم: لب اللباب في رد الفكر إلى الصواب، تحقيق:- أبو بكر بلقاسم ضيف، بيروت: دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، (ط1، 1427هـ-2006م)، ص24.

ليس بداخل، وبإخراج ما ليس بخارج أو بهما"[1]. وسيتبين فيما سيأتي إن شاء الله، أهمية هذا الضابط (الجهة)، في توجيه العلوم ويحدد الفروق الجوهرية بين النظامين المعرفيين الإسلامي والغربي ووجهة العلوم في كليهما.

1. الفعل الناتج عن تلقي الأخبار (الوحي): "يتلخص المنهج العلمي للبحث عند علماء المسلمين في قاعدة جليلة كبرى، لم يُعرف مثلها عند غيرهم وهي قولهم: إن كنت ناقلا فالصحة أو مدعيا فالدليل، وتفصيل الأمر في ذلك أن موضوع البحث لا يخلو دائما من أن يكون؛ خبرا منقولا أو دعوى مزعومة"[2]. فهناك إذن نوعين كبيرين من العلوم: العلوم الخبرية التي يقوم منهجها على تحقيق النسبة بين الخبر ومصدره حتى يكون الخبر معللا ذا دلالة قطعية مثل: علم مصطلح الحديث، علم الجرح والتعديل، علم تراجم الرجال. والعلوم الادعائية؛ التي يقوم منهجها على البحث عن الدليل العلمي الذي من شأنه أن يكشف على مدى صدق الادعاء، ولكل نوع من الدعاوى نوع من الدليل؛ مثل العلوم الطبيعية، والعلوم الرياضية والعلوم المنطقية.. حسب نوع الدليل؛ مادي حسي، عقلي تجريدي، منطقي..، لهذا كان هناك فعلين عقليين أساسيين؛ فعل التحقيق، وفعل التدليل:

أ. فعل التحقيق: التحقيق من "حَقَقَ" الحقُّ: وهو "ضد الباطل، تحقَّقْت الأمر تيقّنته، والحقيقة ضد المجاز، وحقّقه تحقيقا أي صدَّقه، والمحَقَّق من الكلام الرصين"[3]، فالتحقيق يقتضي: وجود خبر له مصدر (حقيقة)، وأن هذا الخبر انتشر وذاع بوسائط، وأنه يحتمل الصدق أو الكذب، وأنه يحتاج إلى التحري عن مصدره وعن مضمونه وعن سنده. هذه الوظائف والمهام الثلاث التي هي أفعال عقلية بالدرجة الأولى، أدت إلى ظهور علوم ثلاثة منهجية مساعدة، علم تراجم الرجال وعلم الجرح والتعديل وعلم مصطلح الحديث، لأن العلم يتولّد عن المنهج، والمنهج لا يمكن أن ينتج علما إلا إذا كان هو في حد ذاته علما مثله، لكن المشكلة تكمن في: ماهية هذه الحقيقة؟ وكيف يستشعرها الإنسان؟ وما هي العوامل التي تتحكم في وضع منهجية البحث؟ وكيف يتم إنتاج هذه المناهج؟.

تبين فيما سبق الفرق الجوهري بين الأنظمة المعرفية؛ فالعقيدة الإسلامية هي السبب المركزي الذي دفع المسلمين إلى إنتاج منهج شاق يستغرق وقتا وجهدا، لأنها تضع الحقيقة العلمية في قمة المقدسات الفكرية، فالمسلم مدفوع إلى البحث بحكم الواجب الذي يثاب على فعله ويعاقب على تركه، فبقدر ما يكون الدافع صحيحا صافيا، وبقدر ما تكون الغاية واضحة وسليمة، بقدر ما يكون المنهج سليما واضحا لا يرسمه إلا العقل بمساعدة ما خطه الوحي. فعلم الجرح والتعديل وعلم تراجم الرجال علمين منهجيين لتذليل الصعوبات

---

[1]- نفسه.

[2]- يُنظر:- البوطي، محمد سعيد رمضان: كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، بيروت: دار الفكر المعاصر، (تصوير ط8 سنة 1982م، 1997م)، ص34-37.

[3]- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مصدر سابق، ص96.

المنهجية التي تتعلق بتحقيق اتصال السند ومعرفة أحوال الرواة، أما التحقق من المتن فأنتج علم مصطلح الحديث الذي تضمن كل المقومات للتحقُّق من نقل الأخبار طبق منهج علمي دقيق.

ومساهمات علماء الجزائر كثيرة في هذا الباب، رصد بعضها أبو القاسم سعد الله في كتابه: "تاريخ الجزائر الثقافي"، وعادل نويهض في كتابه: "معجم أعلام الجزائر"، وعبد الحليم صيد في كتابه: "معجم أعلام بسكرة"، ومحمد حاج عيسى في مقاله: "إسهامات علماء الجزائر في الحديث النبوي وعلومه"، وعبد الرحمن بلفرح في مقاله: "إسهامات علماء المغرب الأوسط في خدمة الحديث: ابن قنفد من خلال شرف الطالب أنموذجا" وغيرهم كثير. وفي كتاب ابن قنفد: "شرف الطالب في أسنى المطالب"، مقدمة جليلة في بيان نشأة علوم الحديث وأهم المصنفات فيها[1]، تبين دور العقل وأثره في نشأة هذه العلوم، وفيه أيضا مساهمات متميزة في علم مصطلح الحديث، منها أن تعريفه للحديث الصحيح يتضمن الشروط الخمسة التي يجب أن يستوفيها الحديث الصحيح ذاته، وهذا النوع من التعريف في حد ذاته إبداع منهجي تمخض عن علم مصطلح الحديث ذاته، يقول: "الحديث الصحيح: هو الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط، ولا تدخله علة قادحة بوجه، وكل ما كان هكذا حكم له بالصحة"[2]، يتبين من هذا التعريف أن الحديث إذا استوفى شروط خمسة: (الاتصال والعدالة والضبط وعدم الشذوذ وعدم الإعلال) حُكِم له بالصحة، وإذا اختل منه شرط خرج عن حيز الصحة إلى نوع من أنواع الضعيف.

ب. فعل التدليل: التدليل في اللغة من "دَلَلَ"، وهذا اللفظ ورد في القرآن الكريم في سبع آيات كريمات، قال تعالى: **(إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ) (طه:40)**، وقال أيضا: **(فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ) (طه:120)**، وقال أيضا: **(أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا) (الفرقان:45)**، وقال أيضا: **(وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ) (القصص:12)**، وقال أيضا: **(وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ) (سبأ:7)**، وقال أيضا: **(فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ) (سبأ:14)**، وقال أيضا: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ) (الصف:10)**، والمتصفح لبعض التفاسير[3] سواء كانت بالرواية أو بالدراية أو التفاسير الموضوعية، يجد أن معاني "دَلَّ" أو "دلل" تدور حول

---

[1]- يُنظر:- ابن الخطيب، أبو العباس أحمد بن حسن: شرف الطالب في أسنى المطالب، تحقيق: عبد العزيز صغير دخان، م ع السعودية: مكتبة الرشد ناشرون، (ط1، 1424هـ-2003م)، ص11-14.

[2]- يُنظر:- المصدر نفسه، ص68.

[3]- نأخذ على سبيل المثال لا الحصر:- تفسير ابن كثير، ج3، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، (ط3، 1423هـ-2002م)، ص154، من شدة وضوح اللفظ (أدلكم) لم يحمل نفسه عناء إيجاد مرادف له فقال في تفسير الآية: **(هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ)** وكذلك الآية: **(هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ**

الدلالات التالية[1]: هداه إلى الطريق. بين له الطريق سواء كان طريق هدي أو ظلال. أبان له الشيء بأمارة أو علامة معروفة. عرفه بالشيء وأظهره له. ونجد هذه المعاني نفسها في الحديث النبوي الشريف، في مواضع كثيرة نذكر منها الحديث الذي رواه، صهيب بن سنان الرومي، والذي يروي قصة أصحاب الأخدود والساحر والراهب والغلام[2]. وفي المعاجم العربية لا يختلف مضمون هذا اللفظ عما وجدناه في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف: فقد ورد في معجم أساس البلاغة للزمخشري أن: "دلَّه على الطريق، وهو دليل المفازة، وهم أدِلّاؤُها، وأدْلَلْت الطريق اهتديت إليها"[3]. ويذهب ابن فارس إلى أن لهذا الجذر اللغوي "دلّ" أصلان: أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر: اضطراب في الشيء، فالأول قولهم: دللت فلانا على الطريق، والدليل الأمارة في الشيء، وهو بين الدلالة والدلالة، والأصل الآخر قولهم: تدلدل الشيء إذا اضطرب"[4].

إذن فالتدليل هو إبانة الشيء وإظهاره بأمارة والهدي إلى الطريق وتوضيحه، ويختلف نوع التدليل حسب نوع الادعاء، فإذا كان الادعاء يتعلق بالوجود المادي، فلا بد من الاعتماد على التجربة والمشاهدة، وقد أبدع العقل المناهج الاستقرائية وأنتج علوم مادية وجودية كثيرة، وتتشعب هذه العلوم وتتوسع بقدر تطور الوسائل التي يستخدمها الإنسان في التجربة والمشاهدة، وقد جمع "فؤاد سيزكين" مجمل العلوم الطبيعية التي أنتجها الفكر الإسلامي في موسوعته الرائدة.

وإذا كان الادعاء متعلق بالغيب، فالدليل يكون نصا: قرآنا كان أو حديثا صحيحا، فإذا كان النص قطعيا يكون الأمر ضمن المدركات اليقينية، أما إذا كان ضنيا، أو كان يحمل على النظر والتأمل والتدبر في آيات الآفاق والأنفس، فيسلك العقل مناهج متعددة منها: منهج التجربة الإيمانية، أو منهج الاستدلال اللزومي أو القياس.. وكل منهج من هذه المناهج يخرج منه علم أو شعبة علمية، وكلها تصب في علوم العقائد. أما إذا كان البحث منصبا على أوجه تطبيق ما جاء في هذه النصوص من أحكام شرعية فإن ذلك ينتج علوم الشريعة بشتى شعبها وفروعا.

بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ) تعني هل أدلكم على من يرضعه لكم بالأجرة، فذهبت به وهم معها إلى أمه، فعرضت عليه ثديها، فقبله ففرحوا بذلك فرحا شديدا، واستأجروها على إرضاعه فنالها بسببه سعادة ورفعة وراحة في الدنيا وفي الآخرة)).

[1]- ينظر:- سيد قطب. في ظلال القرآن، (ط32، 1423هـ-2003م)، بيروت: دار الشروق، ص2335 و2354. وينظر أيضا:- الطبري. جامع البيان في تفسير آي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرشاني، مجلد5، (ط1، 1415هـ-1994م)، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ص195 و228.

[2]- أنظر: صحيح مسلم. كتاب الزهد والرقاق. باب قصة أصحاب الأخدود والساحر والراهب والغلام، رقم الحديث:3005، (ط1، دار طيبة للنشر والتوزيع)، ص1366.

[3]- الزمخشري أبو القاسم جار الله. معجم أساس البلاغة. تحقيق باسل عيون السود، (ط1، 1419هـ-1998م)، ج1، بيروت:دار الكتب العلمية، ص295، والمعنى نفسه موجود في: ابن منظور. لسان العرب. تحقيق عبد الله الكبير وآخرون. (دط، دت)، القاهرة: دار المعارف، ص1413.

[4]- ابن فارس أبو الحسن أحمد. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. (دط، 1399هـ-1979م)، ج2، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتزيع، ص259-260.

أما إذا كان الادعاء أمر مجرد، فالدليل يكون برهانا رياضيا أو منطقيا، فتنتج علوم الرياضيات والعلوم المنطقية بشتى تشعباتها وفروعها.

وقد ساهم علماء الجزائر في كل هذه العلوم والشعب العلمية قديما وحديثا بمصنفات وكتب مختلفة، نذكر منها على سبيل التخصص، كتاب: "أم البراهين" لصاحبه محمد بن يوسف السنوسي "أُم البراهين" هو العنوان الذي وسَم به أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي كتابه: العقيدة الصغرى "التي اشتهر فضلها، وظهرت بركتها، وذاع صيتها، وطارت كل مطار، وانتشرت في جميع الأقطار وانتفع بها الخاص والعام"[1]، و"الأُم" هي "كل شيء يُضمّ إليه سائر ما يليه"[2]، وهذه "الأُم" في هذا المصنف هي كلمتي الشهادة (لا إله إلا الله محمد رسول الله ρ)؛ "فقد بان لك تَضَمُّن كلمتي الشهادة -مع قلة حروفها- لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الإيمان في حقه تعالى، وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام، ولعلها لاختصارها واشتمالها على ما ذكرناه، جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الإسلام، ولم يقبل من احد الإيمان إلا بها"[3]. فلب الموضوع إذن في هذا الكتاب هو كلمتي الشهادة: (أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله ρ)، كما بيّن اندراج جميع مضامينه فيهما.

2. فعل التعامل مع المشكلات الوجودية: وهو نوعان فعل التعليل وفعل التوسيل:

أ. فعل التعليل: العلة في اللغة هي: السبب فيقال: "هذا علة لهذا أي سبب له"[(4)]، والتعليل هو تَبيُّن السبب، والسبب: "ما يُتوصّل به إلى غيره"[(5)]، أو "كل شيء يُتَوسّل به إلى شيء غيره"[(6)]، واصطلاحا: تطلق على معان منها المعاني الفلسفية التي تعتبر العلة: "هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا ومؤثرا فيه"[(7)]، والمعاني الشرعية التي تقول بالعلة الحقيقية أو الشرعية "وهي الخارجة عن الشيء المؤثرة فيه"[(8)]، والعلاقة العلية تختلف اختلافا جذريا في الممارستين الفلسفية والشرعية، ففي الممارسة الشرعية العلة مستقلة عن الشيء الذي تؤثر فيه ولا تدخل في تركيبه، فتأثيرها تأثير خارجي، لأن"المعتبر فيها... أمور ثلاثة: إضافة الحكم

---

[1]- أبوزيد عبد الرحمن الثعالبي. حقائق التوحيد، تحقيق وتعليق: نزار حمادي، الكويت: دار الضياء للطباعة والنشر والتوزيع، (ط1، 1434هـ-2013م)، ص3. توجد نسخة أخرى ضمن مجموع مشتمل: كتاب الرؤى والمنامات، الجامع الكبير، حقائق التوحيد، غنيمة الوافد وبغية الطالب الماجد، إرشاد السالك، الجزائر: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، (ط خ تلمسان ع ث إس، 2011م)، ص21-43.

[2]- الخليل بن أحمد الفراهيدي. كتاب العين، ج1، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1424هـ-2003م)، ص87.

[3]- أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي. أُم البراهين، تحقيق: خالد زهري، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1424هـ-2003م)، ص31.

[4]- ابن منظور، المصدر السابق، ص3080.

[5]- الفيروز آبادي، المصدر السابق، ص96.

[6]- ابن منظور، المصدر السابق، ص1910.

[7]- الجرجاني، علي بن محمد بن علي: كتاب التعريفات، بيروت: دار الكتاب العربي، (د ط، 1423هـ، 2002م)، ص128.

[8]- التهانوي، محمد علي الفاروقي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق:- علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان نشارون، (ط1، 1996م)، ص1206.

إليها، وتأثيرها فيه، وحصول الحكم معها في الزمان"[1]، أما العلة في المفهوم الفلسفي فهي تدخل في ماهية الشيء ووجوده، وحملت في الممارسة الفلسفية القديمة على وجوه أربعة عند أرسطو: "العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية"[2]، لكن في الممارسة الفلسفية الحديثة والمعاصرة انحصرت في العلة الفاعلة، لاقتصار هذا الفكر على المعرفة العلمية دون سواها. لهذا انتهت الفلسفة إلى المنهج العلمي الذي يبحث في أسباب ظواهر الكون الظاهرة للكشف عن القوانين التي تحكمها، وهذا ما أدى إلى إنتاج العلوم الطبيعة، فهذه العلوم في جوهرها تنطلق من مبدأ عقلي يعتقد أن القوانين التي نتجت عن الدراسة السببية التجريبية هي المحرك الأول والأخير لظواهر الكون. أما الظواهر التي لا يوجد لها تفسير سببي فهي تدرج ضمن الميتافيزيقا، لهذا اتجه العلم الغربي منذ النهضة الأوروبية اتجاها ماديا إلحاديا.

ب. فعل التوسيل: الوسيلة في اللغة هي المنزلة أو المرتبة، وهي "ما يُتَقرّب به إلى الغير"[3] لكي يحقق مرتبة معينة، ومنه جاءت الوسائل بمعنى الأدوات والآلات ومختلف المخترعات التقنية التي يستخدمها الإنسان ليحسن من حالته المعيشة سواء أكان ملبسا أو مسكنا أو مركبا، فالتفكير في الوسائل التي من شأنها أن تحمي الإنسان من كوارث الطبيعة وظواهرها التي تُضر به، والتفكير في الوسائل التي من شأنها أن يستثمر بها موارد الطبيعة لصالحه، أي التفكير في الوسائل العبادية والوسائل الإعمارية والوسائل الاستخلافية أنتجت ما سمي بالعلوم التقنية. وتتطور هذه العلوم والوسائل حسب توسع حاجة الإنسان "الحاجة أم الاختراع" من جهة وحسب تطور العقل البشري من جهة أخرى، ولا يسعنا المجال هنا لتتبع حركة العقل في الاختراعات التقنية.

3. فعل بناء المعرفة الإنسانية: وهو نوعان؛ فعل التدبر وفعل التدليل:

أ. فعل النظر والتدبر: النظر هو: "طلب الهدي، وهو أيضا: الفكر والتأمل لأحوال الأشياء"[4]، والتدبر هو "تصرف القلب بالنظر في العواقب"[5]، والتفكُّر هو "تصرف القلب بالنظر في الدلائل"[6] التدبر في الآفاق والأنفس لبلوغ رؤية الآيات التي تكشف عن السنن الثابتة التي تدل على الحق جل وعلا. وقد أنتج هذا الفعل العلوم السننية بشتى أنواعها وفروعها؛ علوم فقه السنن الحضارية، وعلوم فقه سنن الملك، وعلوم فقه سنن العُمران البشري، ولهذه الأفعال العقلية شروط: منها الطاهرة التي تؤدي إلى انفتاح القلب، وأيضا السير في الأرض للنظر والتأمل والتدبر وتحصيل العلوم، يقول الهذلي: "خرجت من بسكرة، وهي وسط المغرب حتى

---

[1]- المصدر السابق، ص1207.

[2]- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج2، بيروت: دار الكتاب اللبناني، (د ط، 1982م)، ص96.

[3]- الجرجاني، المصدر السابق، ص201.

[4]- العسكري، أبو الهلال: الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، (د ط، 1998م)، ص75-76.

[5]- نفسه، ص75.

[6]- نفسه.

وصلت إلى أرض أوش، وهي مدينة قرب فرغانة وسط المشرق، مع ما زرت ودخلت من البلدان، يمينا وشمالا، سهلا وجبلا، ولم أستنكف أن أقرأ على أحد، صغيرا أو كبيرا ذكرا أو أنثى، ولقد بقيت أقتبس منهم ثلاثا وأربعين سنة في السفر مع الجوع والعطش ليلا ونهارا... فكان من جملة من لقيت في هذا العلم (القراءات) ثلاثمائة وخمس وستين شيخا، من آخر المغرب إلى باب فرغانة... ولو علمت أن أحدا تقدم في هذه الطريقة في جميع بلاد الإسلام لقصدته، هذا ولقد ألفت كتابي "الكامل" وجعلته جامعا للطرق المتَلوّة والقراءات المعروفة"[1]، وواضح من النص مدى الجهد وحركة الجسم وحركة العقل.. التي بذلها الشيخ في جمع القراءات النادرة المتلوة.

ب. فعل التدليل: وهو أنواع كثيرة: منها استعمال الأدلة العقلية، واستعمال الأدلة الرياضية، والأدلة المنطقية، والأدلة النفسية.. وكل فرع من هذه الأدلة أنتج علوما تفرعت إلى شعب علمية؛ كعلم الرياضيات الذي تفرع إلى شعب مثل الهندسة والجبر والتحليل والرياضيات البحتة والرياضيات التطبيقية والرياضيات الإحصائية...إلخ، وعلم المنطق الذي تشعب وتفرع إلى أنواع كثيرة حتى غدونا في كل يوم نسمع ولادة منطق جديد بل أصبح لكل فيلسوف منطقه الخاص بفلسفته؛ المنطق الصوري، والمنطق ثنائي القيمة، والمنطق متعدد القيم، منطق العلاقات، منطق السبر والتقسيم، المنطق التحويلي، المنطق القودلي، المنطق التارسكي، المنطق الرسلي، المنطق الضبابي...إلخ، والشيء نفسه بالنسبة لعم النفس الذي هو آخر العلوم التي انفصلت عن الفلسفة، إذ في كل يوم نسمع عن ولادة شعبة جديدة فيه.

4. فعل الاستجابة للعلاقات الاجتماعية: وهو نوعان: فعل تقييمي، وفعل تطبيقي:

أ. فعل تقييمي: وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة التمييز بين مفهوم الأخلاق في النظام المعرفي الإسلامي والأخلاق في النظام المعرفي الغربي، فالأخلاق في الإسلام هي الدين ذاته، والرسول ρ كانت مهمته أن يتمم مكارم الأخلاق، فكان له ذلك حين اكتمل الدين وتمت النعم بنزول القرآن الكريم، فالأخلاق والخلق شيء واحد، فإذا كان الخلق (بفتح الخاء) هو الصورة أو الهيأة التي يأخذها الجسم، فإن الخُلق (برفع الخاء) هي الهيأة التي تأخذها النفس، وإذا كان الله جل وعز قد تولى هو بنفسه صناعة صورة الجسم في أحسن صورة، فإن الإنسان هو الذي يتولى صناعة صورة نفسه عن طريق التزكية أو التدسية، لأن الله تعالى خلق هذه النفس وألهمها فجورها وتقواها وتركها فارغة، كالإناء الفارغ يمكن للإنسان أن يضع فيه العسل ويمكن أن يضع فيه السم، يمكن أن يتدرج في مراتب الدين فيزكيها وتأخذ هيئات أخلاقية مختلفة (مدارج السالكين ومنازل السائرين) حتى يصل إلى درجة الخلق العظيم، ويمكن أن يتدرك في دركات الكفر فيصل غلى دركة الأنعام أو أظل من ذلك سبيلا.

---

[1]- الهذلي، أبو القاسم يوسف علي بن جبارة بن محمد بن عقيل: الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها، تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، القاهرة: مؤسسة سما للنشر والتوزيع، (ط1، 1428هـ-2008م)، ص5.

أما في النظام المعرفي الغربي، فالأخلاق تأخذ مفاهيم مختلفة حسب المذهب الفلسفي والنزعة الفكرية، فالأخلاق في المذهب البرجماتي ليست هي الأخلاق في المذهب العقلي ولا هي الخلاق في المذهب الحسي وهكذا. وإذا كان مصدر الأخلاق في النظام المعرفي الإسلامي هو الدين، فإن الأخلاق في النظام المعرفي الغربي يضعها ويقررها الإنسان حسب مذهبه الفلسفي.

ب. فعل تطبيقي: تطبيق القيم التي جاء بها الدين، وهذا خاص فقط بالنظام المعرفي الإسلامي، فالدين عبادات ومعاملات، ولا يمكن بأي حال من الأحوال فصلهما، كما لا يمكن فصل العلم عن العمل.

المحاضرة:8

ثانيا. الفرق بين العقل والمفهوم في البنية الاستدلالية

إذا كان العقل ينتج العلوم فهذا يعني أن العقل ينتج المفاهيم، لأن العلوم في نهاية التحليل هي مجموعة من المفاهيم، وهذا يقتضي ضرورة النظر في العلاقة بين المعنى واللفظ والعلاقة بين الفكر باللغة. والعلاقتين مختلفتان لأن الأولى: هي إشكالية معرفية وظيفية ظهرت في سياق معرفي. بينما العلاقة الثانية: هي إشكالية وجودية ميتافيزيقية ظهرت في سياق أنطولوجي.

وبما أن أطوار الإدراك الإنساني متعلقة بأطوار العقل البشري، فالطور الآدمي للعقل، ليس كطور العقل عند ذريته، والطور العقلي في الفترات وعند الأمم التي انقطع عليها الوحي ليس كالطور العقلي للأمم التي نزل فيها الوحي، والطور العقلي للأمة المحمدية ليس كالطور العقلي للأمم السابقة عليها في نزول الوحي. فإن أطوار العقل البشري وعلاقته بالوحي تبين أن هناك علاقة كبيرة بين العقل والنفس، وتأثير النفس على العقل وحركة الإدراك الإنساني، بداية من الوسوسة التي أفضت إلى هبوط آدم عليه السلام من الجنة، وهذا له علاقة بالفكر واللغة، وبالمعنى واللفظ أيضا.

فرغم تعدد زوايا النظر في القرآن الكريم إلا أنه يصب في قطبين أساسيين: "اللغة والفكر، فالقرآن كتاب عقدي وأدبي في الوقت ذاته"[1]، وإذا كان النحو العربي في القديم اهتم ببيان ما يُعرب وما يُرفع أو يُنصب أو يُجر أو يُجزم، وترك تصميم الجملة ومواقع مفرداتها والمعاني المختلفة لأدواتها والأساليب الصحيحة في استعمالها لأن السليقة العربية مازالت على الفطرة، فقد استغل المستشرقون هذا الباب، فاستطاعوا أن يحدثوا الخلل في بناء الجملة العربية ذاتها، وأضحت عباراتنا تعاني من تشويه عجيب أصاب هيكلها في الصميم، هذا الواقع اللغوي الجديد يقتضي هندسة جديدة للنحو العربي تنظر في الأساليب الصحيحة لبناء العبارة العربية قبل النظر إلى ما يعتري مفرداتها من تغير في حركات أواخرها، وتهتم بالتحليل اللغوي قبل التحليل اللفظي[2].

فالحديث عن المفهوم والفهم قد يجر صاحبه إلى الحديث عن العقل، بل إلى التقريب بينهما، فإننا لا نملك أن نقرر أن العرب أقاموا "العقل" مقام "الفهم" في تعريف "المعنى" فلم نظفر عندهم بأقوال تجمع بين العقل والمعنى شبيهة بالأقوال التي تجمع بين الفهم والمعنى كأن يقولوا: "المعنى هو ما عقل من اللفظ" أو "المعنى

---

[1]- محمد عبد الله دراز. مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن. ترجمة: محمد عبد العظيم، الكويت: دار القلم، (د ط، 1404هـ-1984م)، ص15.

[2]- يُنظر:- محمد الأنطاكي. المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، ج1، بيروت: دار الشرق العربي، (ط3، د ت)، ص4.

هو ما أنعقل من اللفظ" ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن العقل في اصطلاح أهل النظر غلبت عليه إفادة معنى الإدراك المجرد بأي وجه من وجوه التجريد المعلومة[1].

"بينما مدلول الفهم ظل مقترنا بإدراك المقصودات العملية، ألا ترى انك تقول: "أفْهَمُ شخصا" أو "أفهم فعلا" ولا تقول: "أفهم حجرا" أو "أفهم شجرا"، بينما تقول: "أعقل حجرا" أو "أعقل شجرا"، قاصدا أنك تعلم أعراضه أو أوصافه، فإذن الفهم يدفع النظر المجرد ويجلب العمل المشخص"[2]. إذن فنشاط العقل ووظائفه مرتبطة ارتباطا جوهريا باللغة، فإذا اضطربت اللغة ينعكس ذلك سلبا وبالضرورة على حركة العقل في عملية بناء وإنتاج المعرفة، وفي حركته أيضا مع الواقع.

[1]- ينظر:- الجرجاني، المصدر السابق، ص125-126، أورد عدة تعريفات منها: "العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سميت عقلا لكونها مدركة، وسميت نفسا لكونها متصرفة، وسميت ذهنا لكونها مستعدة للإدراك" ص125.

[2]- عبد الرحمن، طه: فقه الفلسفة الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص163-164.

المحاضرة:9

ثالثا: الاستدلال من الو اقع الطبيعي والاجتماعي والعلمي

1. الاستدلال بحقائق العلم التجريبي: توظيف المعارف والمكتشفات التي توصلت إليها العلوم التجريبية الحديثة من أجل البرهنة على صدق الحقائق الإيمانية العقيدية التي جاء بها الإسلام؛ كوجود الله ووحدانيته والحياة الآخرة وصدق الرسالة، إما لتقوم مقام الأدلة العقلية والمنطقية وإما لتساندها وتزيدها قوة ورسوخا.

هناك فرق بين الاستدلال بالسنن الكونية ومظاهر العناية الإلهية وبين حقائق العلم التجريبي النسبية التي التي ترتبط بأمور نسبية متغيرة كالتجربة والمخبر والوسائل المخبرية.

العلوم المعاصرة تنقسم إلى: علوم طبيعية، وعلوم صورية، وعلوم إنسانية، والاستدلال يقتصر فقط على النوع الأول.

توسيع معنى الإعجاز العلمي في القرآن الكريم من الإعجاز البلاغي إلى الإعجاز الفكري والمعرفي من خلال السننية. "تستطيع دراسة القرآن الكريم من زوايا مختلفة ولكنها جميعا يمكن أن تنتهي إلى قضيتين أساسيتين: اللغة والفكر، فالقرآن كتاب أدبي وعقيدي في نفس الوقت وبنفس الدرجة"[1].

كيف اقتاد القرآن الكريم النفس البشرية حسب سنن فطرتها؟

كيف نبه الإنسان إلى السنن الكونية في آفاقها الواسعة "القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم، إذ كل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع"[2].

أهم العوامل التي أدت إلى بروز ظاهرة الاعتماد على حقائق العلم التجريبي في العصر الحديث:

-التقدم العلمي الهائل الذي وصل إليه الغرب اعتبر سببه الأساس هو العلم التجريبي، وأن سبب تخلف المسلمين عدم تبني هذا العلم، إذن يجب تعميم هذا المنهج في كافة المجلات؛ تفسير القرآن، تأسيس الاعتقاد..إلخ.

-الافتتان بالعلم التجريبي ورفض كل التراث.

- ما أثاره هذا الموقف بين الشيخ محمد عبده وشيخ الأزهر الشربيني.

-حجية الدليل التجريبي ومكانته عند الباحثين المحدثين.

---

[1] - دراز، محمد عبد الله. (1404هـ-1984م). مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن، ترجمة محمد عبد العظيم علي، الكويت: دار القلم، د ط، ص15.

[2] - الغزالي، محمد أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج1، ج290..

- لا يوجد خلاف بين مدارس الفكر الإسلامي المختلفة حول إدراج الحس والتجربة ضمن المصادر المعرفية المعتبرة التي تحصل العلم ويستفاد منها اليقين، شرط أن يكون ذلك في المجال أو النطاق الذي يمكن للحواس أن تعمل فيه.

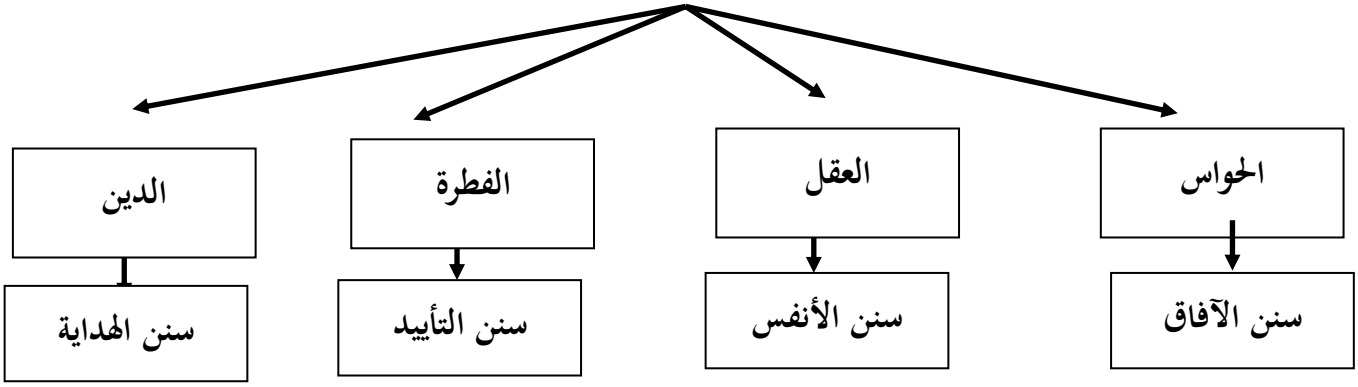
-مصادر المعرفة عند المتكلمين كما ذكر ذلك التفتازاني صاحب العقائد النسفية: "الحواس السليمة، الخبر الصادق والعقل".

-الريادة في العلم التجريبي كانت للمسلمين.

-تناغم وانسجام ما جاء في الكتاب المسطور والكتاب المنشور، العلم لم ولن يتوصل إلى حقيقة تتعارض مع قضية ثابتة من قضايا الدين.

-الناس مختلفو الطبائع والأمزجة والتوجهات فمنهم من تقنعه السنن الكونية وآياتها المشاهدة، ومنهم من يحتاج إلى العلوم النظرية المؤيدة بالأدلة والبراهين.

محمد عبد والهدايات الأربعة التي منحها الله تعالى للإنسان كي يتوصل بها إلى السعادة



يقول رشيد رضا: "من يظنون أن معرفة الله تقتبس من الجدليات النظرية والأقيسة المنطقية دون الدلائل الوجودية الحقيقية، ولو كان زعمهم حقيقة -لا وهما- لكان الله سبحانه وتعالى قد استدل في كتابه بالأدلة النظرية الفكرية، وذكر الدور والتسلسل وغيرها من الاستصلاحات-أي الاصطلاحات الكلامية- ولم يستدل بالسماء والأرض والليل والنهار والفلك والمطر وتأثيره في الحياة، وغير ذلك من المخلوقات التي أرشدنا إليها القرآن إلى النظر فيها واستخراج الدلائل والعبر منها"[1].

[1] - محمد عبده ورشيد رضا، تفسير المنار، ج1، القاهرة: دار المنار، (ط2، 13366م-1947م)، ص63-64.

المحاضرة:10

رابعا: غير المسلمين (المعاندون).

مما سبق يتضح أن نشأة الفكر الإسلامي مرتبط أكثر بنهاية حقبة الخلافة الراشدة، أي في القرن الأول للهجرة، لأن المسلمين قبل هذه الحقبة انشغلوا ببناء الدولة وإرساء قواعدها وأركانها، كما انشغلوا بالدعوة إلى الإسلام ليصل إلى أبعد نقطة في الكرة الأرضية ولم ينشغلوا بالفكر النظري.

أما الفكر الإسلامي الحديث المعاصر فقد بدأ في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي أي حقبة الاحتلال الغربي وما بعد هذا الاحتلال ومر بأربعة مراحل:

1-مرحلة الانبهار والصدمة: فيها حصل (زلزلة المواقع، فقد الثقة في الذات والتراث، وضع الإسلام محل الاتهام) فكان الانهزام الداخلي وكان الاستعداد الكلي لقبول البديل الحضاري فكان (إرسال البعثات العلمية إلى الغرب، إنشاء مؤسسات تربوية على النمط الغربي، اعتماد النمط الغربي في إدارة شؤون الحكم والدولة)، هنا كانت (القابلية للاحتلال والتبعية...).

2-مرحلة المواجهة: في هذه المرحلة بدأت (المراجعة، والمقارنة، والمواجهة) مراجعة الفكر الغربي ومقارنه بالفكر الإسلامي فأفرز ذلك تيارين تيار يدعوا إلى التطبيع وتيار يدعوا إلى التجديد.

3- مرحلة الصحوة: وكانت هذه المرحلة هي امتداد لتيار التجديد في المرحلة السابقة، وفيها كان (التركيز على مزايا الإسلام وخصائصه، إبراز تفوق الإسلام عقيدة وثقافة ونظام، اكتشاف ثغرات الفكر الغربي) فكانت بذلك المرحلة الأخيرة والتي نعيشها نحن الآن.

4- مرحلة التحدي: وفيها إثبات صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان وتقديم البديل الحضاري من خلال بناء (فكر سليم، منهج واضح، معرفة راسخة)، في هذه المرحلة إما أن تثبت الأمة وجودها وإما أن تنمحي.

الغرب الذي نراه بالأمس ونراه اليوم لم يقم هكذا على الفراغ بل قام على جهود جبارة بدأت منذ القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر الميلادي حين نقل علوم المسلمين وقام بتصفيتها من كل أبعادها الدينية والثقافية وأنتج:

1-فكر فلسفي منهجي وثقافي غربي.

2- فكر سياسي غربي.

3-فكر اقتصادي غربي.

4-فكر اجتماعي غربي.

5-فكر تشريعي غربي.

6-فكر تربوي وإنساني غربي.

على أساس هذا الفكر قامت الحضارة المعاصرة التي يمسك بزمامها الغربي في سائر جوانبها.

غير أن هذه التجربة الحضارية نجحت في بعض الجوانب نجاحا بالغا خاصة في اكتشاف واستثمار سنن الآفاق وبعض سنن الأنفس (العلوم الطبيعية علوم المادة والعلوم البيولوجية...) وفشلت في جوانب أخرى مهمة جدا فشلا ذريعا.

الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر يواجه هذا التحدي الذي يتمثل في تقديم البديل الإسلامي الناجح في كل الجوانب، (الفكر الثقافة المعرفة المنهج الحضارة) وإثبات ذلك من خلال مؤسسات ونظم ووسائل تجسد ذلك الفكر والمنهج و... فهو مكلف بمهمتين كبيرتين:

الأولى: استعادة الشخصية والعقلية الإسلامية المتميزة.

الثانية: استعادة النفسية الإسلامية المطمئنة.

العالم الإسلامي تتقاسم عقول أبنائه المذاهب الفكرية والفلسفية وتتحكم في أذواقه النزعات الأدبية الغربية، وتحكم دياره نظم سياسية غربية تصبغ حياة المسلمين الاجتماعية والثقافية بصبغة غربية، لا يتوقف هذا التمزق والانهيار والانحطاط... إلا بتقديم البديل الفكري والثقافي الإسلامي من خلال.

2- الاتجاهات والمسالك.

قبل الحديث عن الاتجاهات والمسالك يجب الحديث عن المدارس والمؤثرات التي أثرت وكونت تيارات الفكر الإسلامي.

-المدارس القديمة الأصيلة: مدرسة الأزهر ومدرسة الزيتونة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

-الطرق الصوفية المتوازنة التصوف السني والتصوف السلفي.

-المدارس العصرية التي تأثرت بالنمط الثقافي الغربي.

-الحركة الاستشراقية التي أثرت في المسلمين ووجهت فكرهم توجها جماعيا.

-الغزو الفكري والثقافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي.

هذا وغيره أنتج ثلاث اتجاهات كبيرة:

اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر

الأول: تيار التطبيع الذي يعتبر كل ما أنتجه الفكر الغربي مقبول بشكل مطلق وتبنيه ضرورة حضارية ومسايرة للعصر وشيء طبيعي أما الماضي فهو رجعية وتخلف وكل رفض للمنتوج الغربي يعتبر تطرف وإرهاب.

الثاني: تيار الرفض الذي يناهض الفكر الغربي وكل ما أنتجه ويقول: بالرجوع إلى الماضي وبالضبط إلى الحقبة النبوية كما هي في صورتها الأولى ورفض كل ما استجد في الحضارة الإنسانية مهما كان نوعه ...

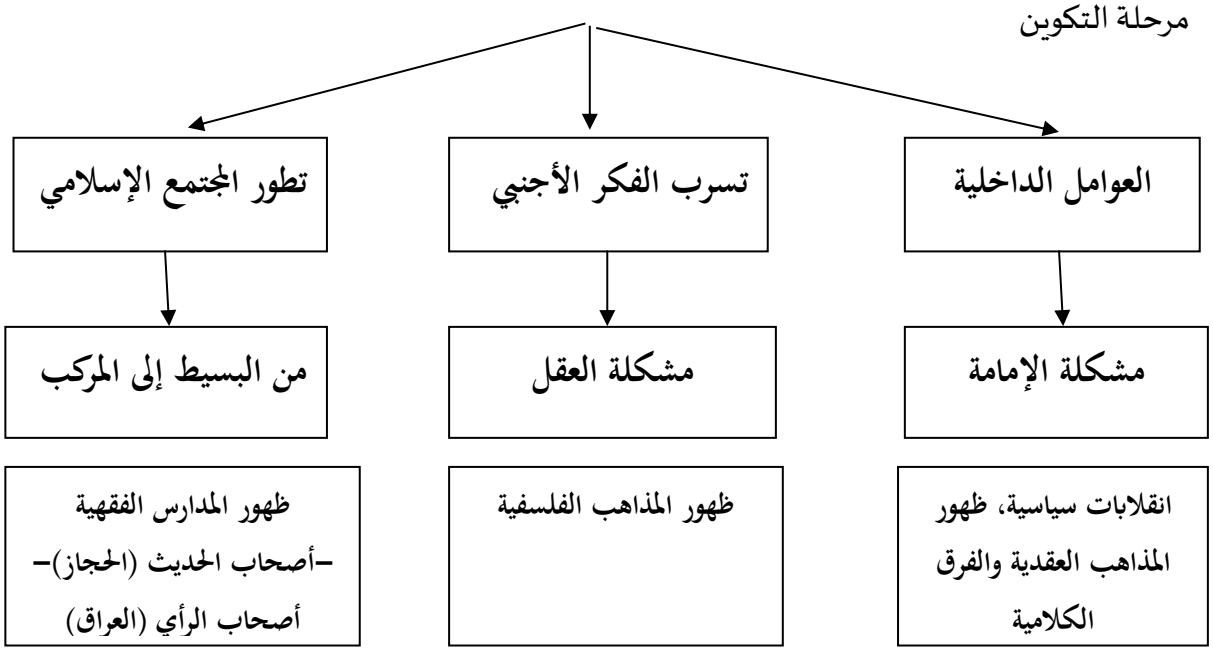
الثالث: تيار الوسطية والاعتدال الذي يستلهم من الفكر البشري ويميز بينه وبين الفكر الإسلامي ويقوم بتحقيق الانسجام بينه وبين العقيدة والشريعة الإسلامية وإخضاعه لمنهج الإسلام، ويقول بالحوار الحضاري ومحاولة تقديم البديل الإسلامي لما فشلت فيه الحضارة الإنسانية فشلا ذريعا.

المسالك الفكرية الكبيرة للفكر الحديث والمعاصر

إذا كان الفكر الإسلامي في بدايته مر بعدة مراحل:

أولا: مرحلة التكوين: التي تأسست فيها الاتجاهات الكبرى والمدارس المختلفة

مرحلة التكوين



فالعوامل الداخلية: كالحنين إلى العقائد السائدة في الجزيرة العربية قبل كمال الإسلام بسبب ضعف الحياة الإيمانية عند بعض المسلمين، وفتن صدر الإسلام، وحادثة صفين، والحنين إلى العصبية القبلية كل هذه العوامل وغيرها أفرزت مشكلة الإمامة: من يتولى الخلافة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فحصلت أحداث داخلية وانقلابات سياسية أدت إلى ظهور مذاهب وفرق كل فرقة لها رأي في الإمامة ومنه في المسائل العقدية والأصولية.

وتسرب الفكر الأجنبي: الوثنية من مصر، والديانات الشرقية: البوذية والبرهمية والزرادشتية والمانوية واليهودية والنصرانية، وكذلك الفلسفة الإغريقية... كل هذا أدى إلى ظهور المذاهب الفلسفية: ما بعد الطبيعة (ابن رشد وابن سينا)، الطبيعة (أبوبكر الرازي)، الإشراقي (السهروردي المقتول)، التصوف الزهدي (الحارث المحاسبي)، التصوف الفلسفي (الغزالي)، التصوف الفلسفي (الهندي والبرهمي والمسيحي) ابن عربي وابن السبعين والحلاج.

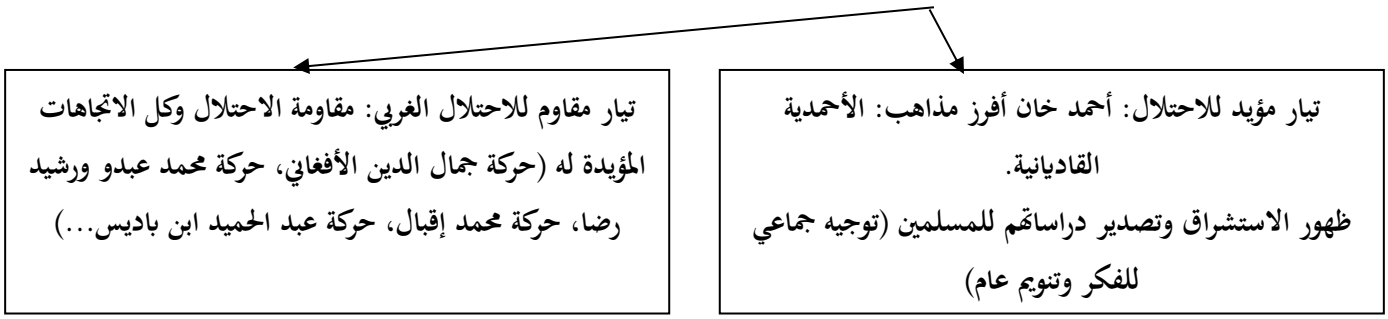
وتطور المجتمع الإسلامي من مجتمع بسيط إلى مجتمع حضاري مركب أدى إلى توسع دائرة الاجتهاد وظهور المدارس الفقهية؛ أصحاب الحديث أهل الحجاز (مالك بن أنس، الشافعي، سفيان الثوري، أحمد بن حنبل). وأصحاب الرأي أهل العراق (القياس الجلي).

ثانيا: مرحلة إعادة بناء المجتمع الإسلامي: رغم ثراء مرحلة التكوين في الفكر الإسلامي إلى أنها أدت إلى ضعف الحياة الروحية وتمزق الوحدة الإسلامية نتيجة الأثر السلبي لمذاهب الفكر الإسلامي، فاستغل الأعداء هذا الوضع فهجم التتار والمغول من الشرق والصليبيين من الغرب وكانت موجة الاحتلال الأولى للعالم الإسلامي. مما دفع ابن تيمية وتلميذه ابن القيم إلى حمل لواء الحركة الفكرية لهذه المرحلة، بمحاولة إضعاف التعصب لمذاهب المرحلة السابقة ومدارسها، وتصفية الدين الإسلامي مما علق به من شوائب بالرجوع إلى القرآن الكريم والسنة الصحيحة، من خلال إضعاف التقليد والدعوة إلى الاجتهاد.

واستمرت هذه الحركة الفكرية مع محمد بن عبد الوهاب، ومحمد بن علي السنوسي الكبير وعثمان بن محمد بن فودى، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

ثالثا: مرحلة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر

وهي المرحلة التي ظهر فيها الاحتلال الغربي والشرقي وحاول السيطرة على المسلمين وتوجيههم حيث أفرزت هذه المرحلة تيارين:



وفي بداية القرن العشرين لما بدأت دول العالم الإسلامي تنال استقلالها السياسي الواحدة تلو الأخرى، تحول التيار المؤيد للاحتلال إلى تيار يختفي في أثواب مختلفة قد يأخذ مسمى المعاصرة أو الحداثة أو العصرنة أو ما بعد الحداثة وما إلى ذلك من التسميات لكن في الحقيقة هو امتداد للفكر الغربي ونظرته المادية إلى الحياة، وكان المؤرخون الأجانب والمستشرقون هم الذين يختفون وراءه، فكان في سلبياته أشد وأقسى على القيم الإسلامية من التيار المؤيد للاحتلال علنا، فهو تيار يخدم الغرب والدوائر الاستشراقية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فقد اتهم الفقه الإسلامي بالإفلاس والتأزم، واتهم الإسلام كلية بالرجعية.. وتبلور هذا التيار في مدارس فكرية تحمل في ظاهرها لواء إصلاح الفكر الإسلامي وهي في الحقيقة تسعى إلى تخريبه من الداخل، من بينها: أعمال محمد أركون، محمد شحرور، ومحمد عابد الجابري وعبد الله العروي...إلخ.

وظهر تيار يدعوا إلى قطع الصلة بالحاضر والدعوة إلى الرجوع إلى الماضي في نقائه وصفائه الأول (الحقبة النبوية وحقبة الخلافة الراشدة)، وهذا حين شعر أصحاب هذا التيار بأن المسلم لم يعد يستقي من الإسلام ما يوجه سلوكه، بل أن الحياة هي التي تسيطر على هذا السلوك سيطرة كلية، لهذا يجب قطع الصلة بهذا الحاضر واعتبار كل جديد بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

وبينهما تيار يدعوا إلى الوسطية والحوار الحضاري، تيار اجتهادي عاد بالإسلام إلى مرونته وهو امتداد لمرحلة إعادة بناء المجتمع الإسلامي التي حمل لواءها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم واستمرت مع محمد بن عبد الوهاب ثم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومالك بن نبي، وحمل المعهد العالمي للفكر الإسلامي على عاتقه هذه المهمة بداية من ثمانينيات القرن الماضي.

المهام الكبرى للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر

1-نشر الوعي بمنظور السننية الشاملة الذي حمل لواءه الطيب برغوث: الحضارة الغربية قائمة أساسا على العلم المادي الذي يحكمه المنهج التجريبي الذي يتأسس على الفرضيات ويقوم على الدراسة السببية الظاهرة، وهذا ما أدى به إلى التظرف المادي وانهيار القيم والحضارة البشرية، أما منظور السننية الشاملة فيدعوا إلى بناء العلم على أسس ثابتة مستقاة من مصدري المعرفة الإسلامية الوحي والوجود، وبالتالي يدعو إلى توسيع دائرة البحث العلمي من دراسة الآفاق والأنفس إلى دراسة سنن الهداية والتأييد.

2-تحديد معالم منهج فكري إسلامي الذي حمل لواءه المعهد العالمي للفكر الإسلامي: الغرب له منهج (الملاحظة والفرضية والتجربة) وأساس هذا المنهج هو البناء الفرضي الاحتمالي غير أن المسلم لا ينطلق من فرضيات وإنما ينطلق من معرفة النص ومراده، وفي هذا منهج كامل هو المنهج الأصولي (علم أصول الفقه)، "فطريقة التعامل مع النص واستنباط علاقة النص بالواقع ومناهج الوصول إلى فهم النص وتطبيقه، هذه كلها مبحوثة في علم واحد يعتبر هو علم المنهجية بالنسبة لنا نحن المسلمين ألا وهو علم أصول الفقه".

3-بناء المعرفة على الوحي والوجود: التعريف الرسمي للمعرفة لدى الغرب هو التعريف الذي وضعته منظمة اليونيسكو: ((المعرفة هي كل معلوم خضع للحس والتجربة)) وهذا تعريف إلحادي، يستثني الوحي، أما التعريف الإسلامي: ((المعرفة هي كل معلوم دل عليه الوحي والحس والتجربة)).

ثالثا: من قضايا الفكر الإسلامي.

أثيرت عدة قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر من بينها القضايا الفكرية القديمة التي أحدثت أسوء الآثار في كيان الأمة ومزقتها تمزيقا مريعا مثل؛ قضية العقل والنقل التي قسمت الأمة إلى فريقين أصحاب النص وأصحاب الرأي، وقضية السببية التي أثارت فتنة التكفير بين المسلمين، فكل من قال بوجود سبب غير الله أصبح محل اتهام، وحصل جدل كبير بين القائلين بالعلة والقائلين بالسبب، وحل الأشاعرة المشكلة بقولهم: "العلة هي المحرك للسبب وليست هي السبب". وقضية الجبر والاختيار، وقضية التأويل خاصة صفات الباري

عز وجل، وقضية التقليد والاجتهاد التي تحسسها الجاحظ في القرن الثالث للهجرة بقوله: "أمة قد أصبحت تحمل عقلية العوام ونفسية العبيد وطبيعة القطيع.." وهو وصف ينطبق على أمتنا في واقعها الراهن أكثر من أي زمن مضى.. وقد تم تحيين هذه القضايا في الفكر المعاصر حتى يُحسم أمرها لأنها بقيت قضايا عالقة في تاريخ الأمة ردحا من الزمن. وهذه قضايا تخص الأمة يجب أن تجد لها حلا نهائيا حتى تتجنب الكثير من الأزمات.

ومن القضايا الجديدة التي أثيرت أو يجب إثارتها، والتي تخص المشترك الإنساني، لأنها تعتبر البديل الحضاري الإسلامي للإخفاقات الرهيبة التي وقع فيها النموذج الحضاري الغربي، هي تلك التي تسعى إلى وضع مناهج للفكر السليم وترسم لنفسها وظيفة مزدوجة: مهمتها الأولى هي إعادة توجيه علوم المادة؛ الطبيعية والفيزيائية والرياضية والبيولوجية والفلكية... توجيها إسلاميا حتى يحسن من خلالها الإنسان الخلافة في الأرض ولا يعلو فيها ويفسد ويهلك الحرث والنسل.

والمهمة الثانية: هي حل معضلة العلوم الإنسانية والاجتماعية التي موضوعها وهدفها الإنسان، إذ لكل ديانة أو ثقافة فكرة كلية عن الإنسان وغاية وجوده وطبيعة هذا الوجود، ولها منظومة من الأخلاق والقيم والنظم والعلاقات.. وهذه العناصر هي التي تحدد مفاهيم العلوم الإنسانية والاجتماعية وتصوراتها وموضوعاتها وأهدافها.

ومن القضايا أيضا؛ قضية اللغة العربية التي اجتاحتها المصطلحات والمفاهيم التكنولوجية والمفاهيم التي تحمل الأصول الأيديولوجية الغربية والشرقية، إذ حدد مرصد اللغة العربية في الرباط، دخول أكثر من مائة مصطلح أجنبي إلى اللغة العربية في كل يوم، ناهيك عن حركة الترجمة وما أحدثته من تشويه لتركيبات اللغة العربية حتى غدت النصوص اللغوية العربية اغلبها عبارة عن تركيبات لغوية مترجمة تحمل الدلالة الغربية أكثر منها العربية، مما دفع البعض إلى القول بتطويع قواعد اللغة العربية.

1-دعوى تطوير قواعد اللغة العربية (تحليل ونقد).

واجهت اللغة العربية عبر تاريخها الطويل مشكلات عديدة فصمدت أمامها ولم تندثر، ففي جزيرة العرب وحدها كانت تنتشر أكثر من 250 لغة اندثرت كلها وبقيت اللغة العربية حية لأنها تمتلك أسباب الحياة، فهي لغة اشتقاق لها علاقة بسعة الذهن وحركة الفكر: زادها القرآن الكريم سعة وتوليدا حتى أصبح لديها ما لانهاية من الطرق للتعبير عن ما لا نهاية من الأصوات، وهذا ما تؤكده الآية الكريمة: (قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا) (الكهف: 109).

وما زالت مشكلاتها ومعاركها مستمرة إلى حد الساعة؛ فهي تواجه معركة على مستوى الفرد المسلم، ضد قوى الغزو الفكري والاستخدام السلبي للتكنولوجيا، ومعركة مع قوى الاحتلال الأجنبي الذي اغتصب ديارنا وأموالنا وأعراضنا وأنتهك حرمة لغتنا، ومعركة حضارية على مستوى الرقعة البشرية ضد الحداثة والعولمة

الغربية من الخارج والعلمانية والفرنكفونية التي رفعت شعار تأزم وعجز اللغة العربية عن مسايرة التكنولوجيا من الداخل.

لهذا يمكن حصر مشكلات اللغة في النقاط التالية:

1-مشكلة المصطلحات الوافدة على اللغة العربية

هذه المشكلة هي مشكلة قديمة عانت منها اللغة العربية في تاريخها لكن صمدت أمامها، حيث كان علماء اللغة يشمرون على سواعدهم لتعريب المصطلحات الدخيلة وتأصيلها في اللغة العربية أو استبدالها بألفاظ عربية الأصل، مقاربة لها في المعنى والدلالة، فعربوا؛ الإبريق والسندس والدولاب والسميد... من الفارسية، والزنجبيل والفلفل والشطرنج والمسك... عن الهند، والفردوس والترياق والقنطار... عن اليونانية، فكانت جهود سبويه وابن كمال باشا وابن فارس والخوارزمي في كتابه: مفاتيح العلوم، والجرجاني في التعريفات، والجوالقي في المعرب الأعجمي في لغة العرب..

وفد حرص العلماء المسلمون كل الحرص على تطويع وتطوير اللغة العربية والحفاظ على سلامتها لأنها مرتبطة أشد الارتباط بالدين، يقول: الشاطبي بحرفه في شأن العلاقة بين اللغة والشريعة: "إذا كانت الشريعة عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان في النمط، ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئًا في فهمِ العربية فهو مبتدئ في فهم الشَّريعة، أو متوسطًا فهو متوسطٌ في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغْ درجةَ النهاية، فإذا انتهى إلى الغايةِ في العربية كان كذلك في الشَّريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهمُ الصحابة وغيرهم من الفصحاءِ الذين فهموا القرآن حجةً، فمن لم يبلغ شأوهم، فقد نقصه من فهمِ الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يكن حجة، ولا كان قوله مقبولاً"[1]، فاضطراب المفاهيم والمصطلحات العربية يؤدي بالضرورة إلى الفهم الخاطئ للدين فينعكس ذلك على الحياة السلوكية للمسلم، ولعل الشاطي قد استلهم هذا النص من عبد الله بن عباس الذي اعتمد منهجا لم يسبقه إليه أحد، وهو شرح ألفاظ القرآن الكريم والاستدلال عليها في شعر العرب[2]، حتى وصفه عبد الله بن مسعود بـ:"ترجمان القرآن".

لهذا ينبغي على الفكر العربي الحديث والمعاصر أن يشمر هو الآخر على سواعده ليواجه هذه المشكلة، كيف لا وقد رصد "مرصد اللغة العربية في الرباط" دخول ما يقارب 100 مصطلح أجنبي إلى اللغة العربية كل يوم.

---

[1]- الشاطبي: الموافقات، ج5، ط1، دار بن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1997م، ص53.

[2]- إبراهيم السمرائي. سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، بغداد: دار المعارف، (د ط، 1968م).

وقد برزت جهود كثيرة وطيبة في هذا السياق منها جهود فردية: كجهود عبد الرحمن حاج صالح، وجهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي خاصة في الكتاب الجماعي ((بناء المفاهيم)) وجهود الشاهد البوشيخي... وجهود جماعية مثل إنشاء المجاميع اللغوية والمراصد اللغوية والمؤتمرات اللغوية؛ فقد اهتم المؤتمر العالمي العربي الذي عقد سنة 1955م بالقاهرة، بالمصطلح من جميع جوانبه.

فالاهتمام بالمصطلح وعلاقته بالفكر والمفكر شيء أساسي لأن العقلية الإسلامية عقلية شخصانية تشخص الأفكار وتهتم بقائلها أكثر من اهتمامها بحقائق هذه الأفكار والمصطلحات.

2-مشكلة تعلم قواعد اللغة العربية

شاع في أوساط المتعلمين صعوبة تعلم قواعد اللغة العربية بنحوها وصرفها وعروضها وبيانها... بينما شاع في الجهة المقابلة سهولة تعلم اللغات الأجنبية خاصة اللغة الفرنسية في الجزائر، رغم أن قواعد اللغة العربية أكثر وضوحا وضبطا وتدقيقا من قواعد اللغات الأخرى.

والحقيقة أن الأمر لا يرجع إلى قواعد اللغة بقدر ما يرجع إلى منهجية وطريقة تعليم هذه القواعد، وقد بذل عبد الرحمن حاج صالح جهود طيبة في هذا السياق خاصة في كتابه: ((الرصيد اللغوي الوظيفي للمرحلة الأولى من التعليم الابتدائي)).

إذن: يجب تعلم النحو والإحاطة بقوانينه لما لها من علاقة بفهم المعنى وتحديد الدلالة.

-يجب الوعي بأن تعلم النحو وسيلة لغاية هي تعلم اللغة العربية، وتعلم اللغة العربية هو وسيلة لغاية هي تعلم الدين والانضباط به عقيدة وشريعة.

-يجب الجمع بين النظري والتطبيقي في عملية تعلم النحو حتى تزول تلك الصعوبة المزعومة.

-إن تعلم النحو يؤدي تدريجيا إلى امتلاك ملكة اللسان العربي.

3-مشكلة المعاجم اللغوية.

ارتبط ظهور الفكر المعجمي بحاجة المسلمين إلى فهم آيات القرآن الكريم، فدونوا المعاجم بحسب حاجتهم التي فرضها عصرهم، ولم تهتم معاجمهم بالتراث الضخم الذي تملكه العربية من كتب التاريخ والأدب والطب والفلسفة... فجاءت هذه المعاجم ضيقة لا تستوعب سعة اللغة العربية.

إذن فالمعاجم في حاجة إلى دراسة تستوعب العديد مما ورد في لغة العرب، لأن ذلك كفيل بتوسيع مجال اللغة وفتح مجال للإبداع أمام مستعمليها، وبالتالي مواجهة الغزو الاصطلاحي الذي فرضه النموذج الحضاري الغربي.

الخاتمة

وفي الختام توصل البحث إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- إن أصول الاستدلال هو موضوع مركزي في البناء العقدي، ذلك أن كل عقيدة هي منظومة متكاملة ومنسجمة، تتكون من أصول خصائص وسنن وقواعد وقيم ومقاصد، تشكل ما يسمى بالنظام المعرفي الذي هو المحرك الحقيقي لهذه الحضارة، والأصول هي عنصر جوهري في بناء وحركة هذا النظام المعرفي.

- إذن فالأصل في اللغة العربية له ثلاثة معان؛ أحدها إيجابي يتمثل فيما يبنى عليه غيره من حيث هو كذلك، وفي هذه الحالة يقابل الفرع الذي يبنى على غيره من حيث هو كذلك، فهو أسفل الشيء وركيزته وأساسه ودعامته وأصل انطلاقه الذي يرجع إليه كل شيء، ويكون البناء حسيا مثل: بناء السقف على الجدران، وعقليا مثل: بناء الأحكام الكلية على القواعد الجزئية، ووجدانيا مثل: بناء الإيمان على أركانه.

والثاني سلبي يتمثل في القتل والهلاك والانتهاء، أما المعنى الثالث فيرتبط بالزمن المحدد بعد العشي، حين توشك الشمس على الغروب والاختفاء.

وقد استغل هذا التعدد في توجيه مصطلح الأصول توجيها سلبيا، بحيث أصبحت كل حركة تنعت بالأصولية هي حركة متطرفة مغالية تؤول إلى الزوال.

- إن أغلب المتون والنصوص والمخطوطات المتعلقة بعلم العقيدة والمرتبطة بالحقبة الأولى للإسلام، اي من البعثة حتى نهاية الخلافة الراشدة، مفقودة، والباقي منها موجود في المراكز البحثية العالمية، وهي غير محققة تحقيقا علميا، ولا هي متاحة للوصول إليها بالطرق الإليكترونية.

- إن الأمة المسلمة رغم أنها لم تنجح في باكورة نشأتها في الحفاظ على قوة وفاعلية النظام المعرفي الذي أقامه المصطفى صلى الله عليه وسلم، نتيجة سرعة الأحداث، وضغط أضلاع المثلث المعرفية المتمثلة في؛ الثورة المضادة من طرف قبائل الأعراب، وضغط الحضارة الفارسية من جهة والحضارة اليونانية الرومانية من جهة ثالثة، لكنها استطاعت أن تحافظ على الحد الأدنى من مكونها العقدي الذي يؤكد وجودها ككيان له ابعاده المعرفية وأطره المنهجية وامتداداته التاريخية.

- إن الشعور بضغط المنظومة الحضارية المعاصرة التي يمسك بزمامها النظام المعرفي الغربي، والشعور بسيطرة المادة، والشعور بضياع الوقت وتحكمه في الإنسان بدل من أن يتحكم هو فيه، سببه المركزي يتمثل في أن هذه المنظومة الحضارية تسير وفق نظام معرفي ينبني على أسس واصول عقدية لا تمت بصلة للدين الإسلامي.

لهذا ينبغي: تخصيص أبحاث مستقلة وجهود علمية إضافية، في جمع التراث المخطوط الخاص بعلم العقيدة وأصول الاستدلال على الخصوص وتحقيقه تحقيقا علميا كاملا، ثم إجراء أبحاث دقيقة وعميقة حول سبل تفعيل هذا العلم ووضعه في مكانه الصحيح الذي يمنحه الحياة في الواقع المعاش.

كما أن هناك ضرورة لإنجاز أبحاث جديدة حول مساهمة علماء الجزائر في أصول الاستدلال عموما وفي علم العقيدة على الخصوص.

وفي الأخير هناك ضرورة ملحة لبحث عناصر منظومتنا الحضارية وسبل تجديدها ومحاولة تفعيل النظام المعرفي للأمة. والله أعلم.

قائمة المصادروالمراجع

1. ابن الخطيب، أبو العباس أحمد بن حسن: شرف الطالب في أسنى المطالب، تحقيق: عبد العزيز صغير دخان، السعودية: مكتبة الرشد ناشرون، (ط1، 1424هـ-2003م).
2. ابن النديم. الفهرست. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. (دط، دت).
3. ابن باديس، عبد الحميد. تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تح أبو عبد الرحمن محمود، الجزائر، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم. ط1. (2009م).
4. ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، السعودية: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1411هـ-1991م.
5. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، السعودية: طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (د ط، 1425هـ-2004م).
6. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام: كتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: عادل بن محمد مرسي رفاعي، القاهرة: مكتبة دار الحجاز للنشر والتوزيع، (ط1، 1433هـ).
7. ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط، 1431هـ-2001م).
8. ابن فارس أبو الحسن أحمد. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. (دط، 1399هـ-1979م)، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتزيع.
9. ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م.
10. ابن قيم، الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، 1417هـ-1996م.
11. ابن منظور محمد. لسان العرب. تحقيق عبد الله علي الكبير. القاهرة: دار المعارف.
12. أبو العباس أحمد زروق الفاسي. أصول الطريقة. تونس: دار الإمام ابن عرفة، (د ط، دت).
13. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. الملل والنحل، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط2، 1413هـ-1992م)
14. أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطق الأساس للإصلاح الإنساني، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2014م.

15. أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي. أُم البراهين، تحقيق: خالد زهري، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1424هـ-2003م).
16. أبو منصور عبد القاهر بن طاهر محمد البغدادي. أصول الدين، تحقيق أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية. (ط1، 1423هـ-2002م).
17. أبو نعيم أحمد عبد الله الأصفهاني. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج5، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. (دط، 1416هـ-1996م).
18. أبوزيد عبد الرحمن الثعالبي. حقائق التوحيد، تحقيق وتعليق: نزار حمادي، الكويت: دار الضياء للطباعة والنشر والتوزيع، (ط1، 1434هـ-2013م).
19. أبي الحسن أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط، 1399هـ-1979م).
20. أبي الفداء إسماعيل بن كثير. تفسير القرآن العظيم. ج2، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع. (ط3، 1423-2002م)
21. أحمد بن أبي سهل، السرخسي. أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، (دط، دت).
22. أحمد عوض الحربي. الماتوريدية دراسة وتقويما. السعودية: دار العاصمة للنشر والتوزيع، (ط1، 1413هـ).
23. أحمد فؤاد باشا. آفاق معاصرة في تراثنا العلمي. القاهرة: مكتب الإمام البخاري للنشر والتوزيع. (ط1431،1هـ-2010م).
24. أحمد فؤاد باشا. التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة. القاهرة: دار المعارف، (ط1، 1403هـ-1983م).
25. أحمد مصطفى (طاش كبرى زادة). مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1405هـ-1985م).
26. الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. تهذيب اللغة، تحقيق: يعقوب عبد النبي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د ت.
27. أسعد عبد الغني السيد الكفراوي. الاستدلال عند الأصوليين. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. (ط1، 1423هـ-2002م).
28. الباقلاني، أبو بكر. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1407هـ-1987م.

29. برغوث، الطيب. (1425هـ-2004م). مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية، الجزائر، دار قرطبة للنشر والتوزيع. ط1.
30. بن نبي، مالك. (2009م). شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر. ط9.
31. بن نبي، مالك. (إعادة 1420هـ-2000م). الظاهرة القرآنية ترجمة عبد الصبور شاهين، ط4: 1987م. بيروت، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر.
32. بن نبي، مالك. (إعادة 1420هـ-2000م). ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط3: 1986. بيروت، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر.
33. بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دط. دمشق، دار الفكر. (تصوير 1406هـ-1986م عن ط 1981م).
34. البوطي، محمد سعيد رمضان: كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، بيروت: دار الفكر المعاصر، (تصوير ط8 سنة 1982م، 1997م).
35. الترمذي، الحكيم. بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق:- أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، دط، دت.
36. التهانوي محمد علي الفاروقي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون. (ط1، 1996م).
37. التهانوي، محمد علي الفاروقي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق:- علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان نشارون، (ط1، 1996م).
38. الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (ط10، 2009م).
39. الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفية في الثقافة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (ط9، 2009م).
40. الجرجاني، الشريف معجم التعريفات تحقيق محمد صديق المنشاوي،القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير. دط.(د ت).
41. الجرجاني، علي بن محمد بن علي: كتاب التعريفات، بيروت: دار الكتاب العربي، (د ط، 1423هـ، 2002م).
42. جميل صليبا. المعجم الفلسفي، بيروت: الشركة العالمية للكتاب. (د ط، 1414هـ-1994م).
43. الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ-1987م.

44. الخليل بن أحمد الفراهيدي. كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1424هـ-2003م).
45. دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن، ترجمة محمد عبد العظيم علي، الكويت: دار القلم، د ط. . (1404هـ-1984م).
46. رافع النصير الزغلول وعماد عبد الرحيم الزغلول. علم النفس المعرفي. عمان الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع. (دط-دت).
47. الزمخشري. أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1419هـ-1998م).
48. سيد قطب. في ظلال القرآن، بيروت: دار الشروق. (ط32، 1423هـ-2003م)
49. الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (1997م). الموافقات، السعودية، دار بن عفان للنشر والتوزيع.
50. صحيح مسلم، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1.
51. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، (د ط، 1982م).
52. الطبري. جامع البيان في تفسير آي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرشاني، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. (ط1، 1415هـ-1994م)
53. طه عبد الرحمن. بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. (ط2، 2014م).
54. طه عبد الرحمن. سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع. (ط1، 2015م).
55. طه، عبد الرحمن. (1998م). اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1. بيروت، المركز الثقافي العربي.
56. عبد الحميد بن باديس: أثار الإمام عبد الحميد بن باديس ، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1985م.
57. عبد الرحمن بدوي. مناهج البحث العلمي. الكويت: وكالة المطبوعات. (ط3، 1397هـ-1977م).
58. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. العقيدة الإسلامية وأسسها. دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع. (ط2، 1399هـ-1979م).
59. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق، دار القلم، (ط4، 1414هـ-1993م).
60. عبد الرحمن، طه: العمل الديني وتجديد العقل، بيروت: المركز الثقافي العربي، (ط2، 1997م).
61. عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، بيروت: المركز الثقافي العربي، (ط1، 1998م).

62. عبد الرحمن، طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، (ط2، دت).
63. عبد العزيز بن عبد الله الحميدي. تفسير ابن عباس ومروياته. مكة: مركز البحث العلمي في التراث الإسلامي، جامعة أم القرى. (دط، دت).
64. عبد القاهر الجرجاني. أسرار البلاغة، جدة: دار المدني، (دط، دت).
65. عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز، القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، (دط، دت).
66. عبد الواحد علي أبو الطيب اللغوي. مراتب النحويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، (دط، 1430هـ-2009م).
67. عبد الوهاب المسيري. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، بيروت: دار الشروق، (ط1، 1999م).
68. عدنان يوسف العتوم. علم النفس المعرفي. عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع. (ط3، 1433هـ-2012م).
69. العسكري أبو الهلال. الفروق اللغوية. تحقيق محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع. (دط، دت).
70. العسكري، أبو الهلال: الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، (د ط، 1998م).
71. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، تحقيق: سيد عمران، القاهرة: دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط، 1425هـ-2004م).
72. الفاروقي، إسماعيل راجيأطلس الحضارة الإسلامية ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، الرياض، مكتبة العبيكان. ط1. (1998م).
73. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين تحقيق عبد الحميد هنداوي، دط. بيروت، دار الكتب العلمية. (1424هـ).
74. فهرس المخطوطات المصورة، إعداد عصام محمد الشنطي. القاهرة: معهد المخطوطات العربية. (ط1، 1415هـ-1994م).
75. فؤاد سيزكين. تاريخ التراث العربي. ترجمة محمود فهمي حجازي، السعودية: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. (ط1، 1411هـ-1991م).
76. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث ومؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، (ط8، 1426هـ-2005م).
77. القرني محمد بن حجر. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، الرياض: مجلة البيان، (ط1، 1434هـ).

78. كريس فريث، تكوين العقل كيف يخلق المخ عالمنا الذهني ترجمة شوقي جلال، القاهرة، المركز القومي للترجمة. ط1.(2012م).
79. الكفوي أبي البقاء أيوب بن موسى. (1419ه). الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. ط2.
80. الكفوي. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. (دط، 1419ه-1998م).
81. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، (ط3، 1419ه-1998م).
82. المحاسبي، الحارث بن أسد. العقل وفهم القرآن، تحقيق:- حسين القوتلي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1391ه/1971م.
83. المحاسبي، الحارث بن أسد: العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القَوَّاتلي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (ط1391،1ه-1971م).
84. محمد ابن منظور. لسان العرب المحيط، القاهرة: دار المعارف، (دط، دت).
85. محمد الأنطاكي. المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، ، بيروت: دار الشرق العربي، (ط3، د ت).
86. محمد الطاهر ابن عاشور. تفسير التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر. (دط، 1984م).
87. محمد بن علي، المحلي. شفاء الغليل في علم الخليل، بيروت: دار الجيل، (ط1، 1411ه-1991م).
88. محمد عبد الله دراز. مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن. ترجمة: محمد عبد العظيم، الكويت: دار القلم، (د ط، 1404ه-1984م).
89. محمد عبده ورشيد رضا، تفسير المنار، القاهرة: دار المنار، (ط2، 13366م-1947م)
90. محمد علي أبو ريان وعلي عبد المعطي محمد. أسس المنطق الصوري ومشكلاته. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. (ط1، 1976م).
91. محمد عمارة. السلفية. سوسة تونس: دار المعارف للطباعة والنشر. (دط، دت).
92. المغيلي، محمد بن عبد الكريم: لب اللباب في رد الفكر إلى الصواب، تحقيق:- أبو بكر بلقاسم ضيف، بيروت: دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، (ط1، 1427ه-2006م).
93. النشار علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. (دط، 1404ه-1984م).

94. الهذلي، أبو القاسم يوسف علي بن جبارة بن محمد بن عقيل: الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها، تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، القاهرة: مؤسسة سما للنشر والتوزيع، (ط1، 1428هـ-2008م).

95. ويل ديورنت. قصة الحضارة (عصر الإيمان). ترجمة محمد بدران، بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع. (دط، دت).

96. ياسين الخطيب الموصلي. غاية المرام في تاريخ محاسن بغداد دار السلام. بغداد: دار منشورات البصرى، (دط، 1288هـ-1968م).

97. Demetriou, A. (1998). Cognitive development. In A. Demetriou, W. Doise, K. F. M. van Lieshout (Eds.), Life-span developmental psychology . London: Wiley.

فهرس الموضوعات

الرقم	الموضوع	الصفحة
	مفردات المقرر	
1	مقدمة	3
	المحاضرة:1	
2	المحور الأول: التعريف بمصطلحات البحث	6
3	أولا: التعريف بمصطلح الأصول	6
4	1. في اللغة العربية	6
5	2. في الاصطلاح	7
6	أ. عند الفقهاء	7
7	ب. في علوم اللغة	8
8	ج. في الفكر الغربي	9
9	د. في الفكر الحداثي العربي	10
	المحاضرة:2	
10	ثانيا: التعريف بمصطلح الاستدلال و أنواعه	11
11	1. الاستدلال في النظام المعرفي الإسلامي	11
12	أ. الاستدلال في معاجم اللغة العربية	11
13	ب. الاستدلال في القرآن الكريم	12
14	ج. الاستدلال في اصطلاح علماء الأصول	13
15	2. الاستدلال في النظام المعرفي الغربي	24
16	أ. مراحل تطور المنطق والاستدلال	24
17	ب. تعريف الاستدلال عند علماء المنطق الغربيين	25
18	ج. الاستدلال في اصطلاح علماء النفس	26
	المحاضرة:3	
19	ثالثا: أنواع الاستدلال	28
20	1. الاستدلال المباشر	28
21	2. الاستدلال غير المباشر	31
22	رابعا: أصالة الاستدلال الأصولي واختلافه عن استدلال أرسطو	31

23	أ. الفرق بين الحد في الاستدلال الأصولي والحد في الاستدلال الأرسطي	33
	ب. الفرق بين الاستدلال الأصولي والاستدلال الأرسطي	34
24	ج . أسباب سيادة المنطق الأرسطي	36
	المحاضرة:4	
25	المحور الثاني: منهج الاستدلال في القرآن الكريم	39
26	الأصول المعرفية	40
27	الأصول المنهجية	47
	المحاضرة:5	
28	1. الاستدلال بمعين على معين	55
29	2. الاستدلال بمعين على عام	55
30	أ. قياس العلة	56
31	ب. قياس الدلالة	57
32	ج. قياس الشبه	57
33	3. الاستدلال بعام على معين	58
34	4. الاستدلال بعام على عام	58
35	أ. قياس الطرد	58
36	ب. قياس العكس	58
	المحاضرة:6	
37	قياس الغائب على الشاهد	59
38	أولا: الاستدلال على وجود الله	59
39	ثانيا: الاستدلال على وحدانية الله	59
40	ثالثا: الاستدلال على اليوم الآخر	60
	المحاضرة:7	
41	المحور الثالث: خصائص منهج الاستدلال في العقيدة والفكر المعاصر	62
42	أولا: مركزية مفهوم العقل في الأنظمة المعرفية والأبنية الاستدلالية	62
43	1. تعريفات العقل	63
44	2. المساهمات المعاصرة في البنية المفاهيمية للعقل	65
45	3. تقسيمات وتصنيفات العقل	66

46	4. أفعال العقل و إنتاج الطرق الاستدلالية	69
	المحاضرة:8	
47	ثانيا: الفرق بين العقل والمفهوم في البنية الاستدلالية	78
	المحاضرة:9	
48	ثالثا: الاستدلال من الو اقع الطبيعي والاجتماعي والعلمي	80
	المحاضرة:10	
49	رابعا: غير المسلمين (المعاندون)	83
50	الخاتمة	92
	قائمة المصادروالمراجع	93
	فهرس الموضوعات	102